سلسلۂ نصابات علمیۂ جامعۂ عثمانیہ

مختصر تاریخ فلسفۂ یونان

تالیف

ڈاکٹر ویلہلم نیسل

جس کو

خلیفہ عبدالحکیم صاحب ایم-اے-ایل ایل-بی، پی ایچ ڈی

پروفیسر فلسفہ، کلیۂ جامعۂ عثمانیہ

نے جرمن زبان سے اردو میں ترجمہ کیا ہے

۱۳۵۳ھ م ۱۳۴۳ف م ۱۹۳۴ء

دار الطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

فہرست مضامین

مختصر تاریخ فلسفۂ یونان

تیسرا دور: - پہلا حصہ

رواقیت، ابیقوریت اور ارتیابیت

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مختصر تاریخ فلسفۂ یونان

تمہید

اسلوبیاتی اور ادبیاتی پہلو

(۱) تاریخ فلسفہ

فلسفے کا خاص مسئلہ یہ ہے کہ حکیمانہ طور پر اساس علم اور اساس وجود کی تحقیق کی جائے اور تمام حقیقت موجودہ کا ربط اُن کے ساتھ واضح کیا جائے۔ اس مسئلے کے حل کے لئے جو کوششیں کی گئی ہیں وہ تاریخ فلسفہ کا موضوع ہیں لیکن یہ کوششیں وسیع تر تحریکات اور ارتقائے فکر کے مختلف سلسلوں کے ساتھ وابستہ ہیں۔ تاریخ فلسفہ کا کام یہ ہے کہ وہ ہمیں یہ بتائے کہ کن اسباب نے نفس انسانی کو فلسفیانہ تحقیقات کی طرف راغب کیا انسان کے ذہن میں پہلے کونسے مسائل آئے اور اس نے اِنکے حل میں کس قسم کی کوشش کی پھر مرورِ ایّام سے فکر نے کس طرح اپنی عمل داری کو وسیع کیا اور کس طرح ضرورت سے نئے سوالات اور نئے جوابات پیدا ہوتے گئے اور

کس طرح اس عمل کی تکرار سے وہ مختلف نظریات اور نظامات پیدا ہوئے جن کی نسبت مختلف اَدوار میں ہمیں کم وبیش واقفیت حاصل ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ تاریخ فلسفہ کا کام یہ ہے کہ وہ فلسفیانہ فکر کے ارتقا کو تاریخی حیثیت سے ابتدا سے لیکر بیان کرے اور جہاں تک ہمارے ماخذ علم ہم کو اجازت دیں اس کا تکمل نقشہ کھینچنے کی کوشش کرے۔

چونکہ ہمیں اس تحقیقات میں تاریخی امور سے واسطہ پڑے گا جن کو ہم براہِ راست مشاہدہ نہیں کر سکتے اور چونکہ یہ امور ہمیں فقط روایت سے معلوم ہو سکتے ہیں اس لئے ہر قسم کی تاریخ کی طرح تاریخ فلسفہ کو بھی بالواسطہ اور بلاواسطہ شواہد جمع کرنے پڑتے ہیں انکی اصل اور سند کا امتحان کرنا پڑتا ہے اور ان امور کے صدق وکذب پر حکم لگانا پڑتا ہے۔ اگر ایک مسئلہ حل نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس تاریخی ربط کو واضح نہ کیا جائے جس کے سلسلہ میں وہ صورت پذیر ہوا۔ اسی طرح تاریخی واقعات کے ارتقا کو سمجھنا ناممکن ہے جب تک کہ ہم جزئی امور کا معاصرانہ اور متوالی ربط معلوم کرنے کے علاوہ اِنکو علت ومعلول کے سلسلے میں منسلک نہ کریں۔ لازم ہے کہ ہر مظہر کی توجیہ اس کے علل وشرائط سے کیجائے اور ہم وقت یا بعد میں آنے والے مظاہر پر اس کا اثر متعین کیا جائے۔ جو نظریات یا نظامات تاریخ فلسفہ کا موضوع ہیں وہ زیادہ تر افراد کے کارنامے ہیں اس لئے ان کی توجیہ کچھ تو اس سے ہوگی کہ یہ کن واردات وتجربات سے پیدا ہوئے اور کچھ ان کے مصنفوں کے اندازِ فکر وسیرت سے، اور ان عقائد واغراض ومساعی سے جن کے زیرِ اثر ان کا ظہور رہوا۔

اگر اسناد کی بنا پر ہم وہ توجیہ جو سوانح حیات اور نفسیات پر مبنی ہے اس سے زیادہ تکمل بھی کر لیں جو موجودہ حالات میں ممکن ہے تو بھی وہ ناکافی ہوگی کیونکہ اس سے تاریخی مظاہر کے بلاواسطہ وجوہ تو معلوم ہو جائیں گے لیکن ان کے اسباب بعیدہ اور وسیع

پیمانے پر انکے روابط ہماری نظر سے اوجھل رہیں گے۔ افراد کے خیالات کم وبیش اُس حلقۂ ادراکات پر مبنی ہوتے ہیں جس سے اُن کے نفس نے غذا حاصل کی ہے اور جس کے اندر انھوں نے تربیت پائی ہے اسی طرح اُن کے تاریخی افعال بھی زمانے کی ضروریات سے متعین ہوتے ہیں۔

دوسری جانب یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ یہ خیالات ان کے اوّلین مصنفوں تک ہی محدود نہیں رہتے بلکہ وہ پھیل جاتے ہیں، اُن کی بنا پر جماعتیں قائم ہو جاتی ہیں اور بہت سی کتابیں اِنکی نسبت تصنیف ہوتی ہیں۔ اس طرح سے ایک علمی روایت قایم ہو جاتی ہے متاخرین متقدمین سے سیکھتے ہیں بعد کے لوگ پہلوں کے خیالات کی تکمیل و تصیح و تنقید کرتے ہوئے اِن کو جاری رکھتے ہیں اس تسلسل میں نئے مسائل پیدا ہو جاتے ہیں اور نئے جوابات اور نئے اسالیب ظہور میں آتے ہیں۔ فلسفے کا کوئی نظام خواہ کیسا ہی آزاد اور الگ تھلگ معلوم ہو لیکن وہ حقیقت میں ایک وسیع تر تاریخی سلسلے کی ایک کڑی ہوتا ہے اور اسی ربط کے ساتھ قابل فہم ہو سکتا ہے جس قدر اس کے اسباب وعلل دریافت کئے جائیں اسیقدر وہ تاریخی ارتقا کے کُل کا ایک جزو بنتا جاتا ہے اور پھر ایک طرف یہ سوال ہوتا ہے کہ اُس کل کی توجیہ اس کے اجزا سے کی جائے اور دوسری طرف یہ کہ اِن اجزا کا باہمی ربط متعین کیا جائے اور جزُ کی توجیہ کُل کے ذریعہ سے کی جائے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ کسی زمانے کا ایک تصور قایم کر کے تاریخی امور کو خواہ مخواہ اس کے سانچے میں لانے کی کوشش کی جائے یا واقعات کو کسی ایک مقصد کے تحت میں لایا جائے۔ اصل مطلب یہ ہے کہ خالص تاریخی اسلوب تحقیق سے تاریخی روایت کی بناء پر ہم ان اسباب کا پتہ چلائیں جن کے ماتحت واقعات زیر تحقیق ظہور میں آئے اور اس طرح سے ایک رکن کو دیگر

ارکان کے ساتھ مربوط کیا جائے۔ جہاں تک تاریخ فلسفہ کا تعلق ہے ان اسباب و شرائط کی تحویل تین اقسام میں ہو سکتی ہے۔
(۱) زمانۂ زیر تحقیق میں اس قوم کی تہذیب اور اس کے تمدن کی عام حالت کیا تھی (۲) پہلے نظامات کا بعد کے نظامات پر اثر (۳) مختلف فلاسفہ کی انفرادی سیرت + اگر فلسفیانہ نظریات کی توجیہ میں ہم فقط فلاسفہ کی طبیعت اور سیرت تک محدود رہیں تو اس میں یہ خطرہ ہوگا کہ ہم محض سیرتی اور نفسیاتی حالات میں محدود ہو جائینگے۔ دوسری طرف یہ ہے کہ اگر ہم یہ خیال کریں کہ کوئی فلسفہ کسی جماعت سے بے تعلق ہو کر پیدا نہیں ہوتا بلکہ اقوام و نوعِ انسان کی اجتماعی زندگی کا ایک پہلو ہوتا ہے اور کسی زمانے کے مذہبی اور سیاسی حالات ذہنی ترقی کی عام کیفیت دیگر علوم کے مدارج ارتقا' ان تمام چیزوں کا اثر فلسفے کی پیدائش اس کی ترقی اور اس کی کیفیت پر پڑتا ہے تو ہم اُسے تاریخ تمدن کے عام اسباب کے ساتھ وابستہ کرکے سمجھنے کی کوشش کرینگے۔ اگر ہم علمی روایت کے تواتر و تسلسل اور فلسفیانہ نظاموں اور جماعتوں کے باہمی تاریخی ربط پر بہت زیادہ زور دیں تو تاریخ فلسفہ دیگر تحریکات سے الگ تھلگ ایک ایسی چیز معلوم ہوتی ہے جس کا ایک معین نقطۂ آغاز سے اور اس کا ارتقا اس کے اپنے باطنی قوانین کے تحت میں ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں وہ ارتقا استقدر زیادہ ہماری سمجھ میں آئے گا جسقدر زیادہ ہم مظہر مابعد کو مظہر ماقبل کا منطقی نتیجہ ثابت کر سکیں اور یہ بتا سکیں کہ تمام ارتقائے فکر باطنی منطقی لزوم کے ماتحت واقع ہوتا ہے جیسا کہ ہیگل نے ثابت کرنے کوشش کی۔ اگرچہ فلسفے کی آزادانہ ترقی کے ساتھ اس کی تاریخ کا یہ پہلو قوی ہوتا جاتا ہے لیکن فلسفے کی سمت اور اس کی صورت، دیگر حالات سے بھی متعین ہوتی ہے۔ اس بات کو مد نظر رکھنا چاہئے کہ مختلف عوامل کی قوت مختلف حالات میں مختلف ہوتی ہے بعض اوقات

کسی نمایاں شخصیت کی زبردست قوت تخلیق خاص طور پر موثر ہوتی ہے بعض اوقات بعد کے نظامات خاص طور پر پہلے نظامات پر منحصر ہوتے ہیں اور بعض اوقات تہذیب و تمدن کے عام اسباب کا عمل قوی ہوتا ہے۔ ایک مورخ کا کام یہ ہے کہ وہ اس امر کی تحقیق کرے کہ کسی تاریخی نتیجے کے پیدا کرنے ہیں ان عناصر نے کیا کیا عمل کیا اور جن مظاہر پر وہ مشتمل ہے ان میں باہمی ربط کیا ہے اور تاریخی ارتقا میں اس کو کیا مقام حاصل ہے۔

(۲) یونانی فلسفہ

ان اسباب کی تحقیق جن سے کائنات اور انسانی حسیات متعین ہوتی ہے، ہر زمانے اور ہر مقام پر نفس انسانی کا موضوع فکر رہی ہے۔ ابتداء میں یہ تحقیق خالص ذوق علم سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ اس احساس سے کہ انسان بالاتر قوتوں کے زیر نگیں ہے جنکو خوش رکھنا ضروری ہے۔ شروع میں انسان نے اس خواہش کو علمی تحقیق سے نہیں بلکہ ضمیاتی شاعری کے ذریعے سے پورا کرنا چاہا۔ معدودے چند قوموں میں ایک عرصۂ دراز کے بعد دینیاتی اور کونیاتی تخیلات پیدا ہوئے جن میں کائنات کی اصل اور اس کی ساخت کی نسبت زیادہ جامع نظر پیدا کرنے کی کوشش کی گئی لیکن جبتک یہ افکار ضمیات کے ساتھ وابستہ رہے اُن کو فلسفے کا پیشرو کہہ سکتے ہیں لیکن خالص فلسفہ نہیں کہہ سکتے۔ فلسفہ اس وقت شروع ہوا جب کہ انسان کو یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ مظاہر کی توجیہ فطری علل سے کرے۔

یہ ضرورت بعض قوموں میں الگ الگ پیدا ہوئی ہوگی جسوقت کہ اس کے اسباب مہیا ہوئے ہونگے۔ بعض ہندوستانی

اور چینی نظاماتِ افکار صاف طور پر ہمیں اس کا پتہ دیتے ہیں کہ یہ
دینیاتی افکار سے بالکل الگ ہیں اور ہم انھیں ان قوموں کا فلسفہ
کہہ سکتے ہیں لیکن اشیاء کی نسبت عقلی علم حاصل کرنے کا جذبہ
ہندوستانیوں اور چینیوں دونوں کی نسبت یونانیوں میں زیادہ
قوی طور پر پیدا ہوا اس لئے ایک مسلسل علمی روایت فقط انھیں
لوگوں سے لیکر ہم تک پہنچی ہے۔ ہمارے فلسفے کے بانی بھی وہی ہیں
جو یونانی فلسفے کے بانی ہیں اسلئے انکے افکار کا علم ہمارے لئے محض تاریخی حیثیت
نہیں رکھتا بلکہ ہمارے علمی اغراض کے لئے خاص طور پر اہم ہے۔
یونانی فلسفہ اپنے روحانی موضوع علمی کمال اور منطقی ثروت کی
وجہ سے قدیم دنیا کے باقی تمام علوم پر فائق ہے۔

(۳) اصلی مآخذ۔ قدما میں تاریخ فلسفہ

ہم کو جن ماخذوں سے قدیم فلسفے کا علم حاصل ہوتا ہے اُن میں سے
اوّلیت اُن کتابوں کو حاصل ہے جو قدیم فلاسفہ کی ہم تک پہنچی ہیں۔
یا اُن کی ضائع شدہ تصانیف کے حصے جہاں تک کہ وہ اصلی ہیں
یہ تمام بلا واسطہ مآخذ ہیں۔ اگر موضوعہ اور جعلی تصانیف کی تاریخ
تصنیف اور ان کا مآخذ متعین ہو سکے تو اُن سے اِن حلقوں کے
نقطۂ نظر کی شہادت مل سکتی ہے جن کی وہ پیداوار ہیں۔ بالواسطہ
مآخذ یہ ہو سکتے ہیں کہ کسی نے آزادانہ طور پر کسی فلسفی کی شخصیت،
اس کی تعلیم یا اس کے سوانح حیات کی نسبت کچھ لکھا ہو، یا ایسی
کتابیں جن میں ضمناً ان چیزوں کا ذکر کیا گیا ہو۔ اس قسم میں سے
نہایت بیش بہا خلاصوں کی وہ کتابیں ہیں جن میں قدیم مصنفوں کی
تصانیف کے کچھ حصے درج ہیں اینیوس جیلیوس یو سیبیوس کی
کتابیں اسی قسم کی ہیں جو ۲۳۰ء کی تصنیف کردہ معلوم ہوتی ہیں۔

اور اسی قبیل کی یوحنّاس اسٹوبیوس کی تصنیف عظیم ہے (جس کا سن تصنیف غالباً ۴۵۰ء اور ۵۵۰ء کے مابین ہے) جس کے ان حصوں کو جواب محفوظ رہ گئے ہیں دو حصوں میں منقسم کیا گیا ہے ایک اکلوگ (Eclogues) اور دوسرا فلوریلیگیوم (Florilegium)۔ اس کے علاوہ فوٹیوس کا مجموعۂ کتب ہے (جس کا سن وفات ۸۹۱ء ہے)۔

اسی قسم کا مواد ان مصنفوں کی کتابوں سے حاصل ہوتا ہے جنھوں نے اپنے نظریات کو قائم کرنے کے لئے اپنے پیشرؤں کے خیالات پر تفصیل سے بحث کی ہے اس کی سب سے پہلی مثال جہاں تک ہمیں معلوم ہے، افلاطون ہے جو پہلے مفکرین کے خیالات کو بہت شرح وبسط سے پیش کرتا ہے اس کے بعد ارسطو نے یہ کام اور بھی جامعیت سے کیا بعد ازاں بہت سے لوگ اس زمرے میں داخل ہوئے مثلاً سسرو سینیکا، پلوٹارک، جالینوس، سکسٹس نومینوس، فارفریوس، سمپلیکوس، پروکلوس، ارسطو اور افلاطون کے شارحین فائلو اسکندروی آبائے یسوعی جسٹن کلیمنس اور اریجن ہپولائٹوس ٹرٹولین آگسٹین تھیوڈورٹ وغیرہ۔

ارسطو نے اپنی کتاب مابعد الطبیعیات، کے پہلے حصے میں اپنے پیشرووں کے اصول پر ناقدانہ تبصرہ کیا جو تاریخ فلسفہ کی مستقل بحث کے لئے اولین محرک ثابت ہوا اس کے بعد تھیوفراسٹس نے تعلیمات طبیعیین، کے عنوان سے اٹھارہ جلدوں اور بہت سے رسالوں میں اسی قسم کا کام کیا۔ اس کے بعد یوڈیموس نے علم الحساب جیومٹری اور ہیئت اور شاید دینیات کی بھی تاریخ مختلف کتابوں میں لکھی۔ جیسا کہ ڈیلز نے ثابت کیا ہے مختلف فلاسفہ کی تعلیمات پر وہ تبصرے جو کلیٹو ماکس نے کارنیاڈیز کی تنقید کے سلسلے میں لکھے اور جو بعد کے متشککین کے لئے خاص طور پر معدن معلومات تھے اسی طرح تالیف پلاسیٹا (Placita) جو ۱۰۰ء ق م کے قریب ایک

نامعلوم مصنف کا کام ہے اور جسے سسرو اور وارو نے بھی استعمال کیا ہے۔ سٹوبیوس کے اکلوگ اور تھیوڈوٹ کی کتاب سب کا مدار تھیوفراسٹس کی کتاب تعلیمات طبیعئین پر ہی ہے۔ تھیوڈورٹ اس کتاب کے مصنف کا نام ایٹیوس دیتا ہے اس کا سن دوسری صدی بعد مسیح کے پہلے ثلث میں ہے اور پلوٹارک کی پلاسٹیا کا دوسری صدی بعد مسیح کے وسط میں (Psendo plutarchie) کے مصنف نے معلوم ہوتا ہے کہ اپنے معلومات براہ راست تھیوفراسٹس سے اخذ کئے ہیں اس ادبیات کے دیگر آثار آبائے کلیسا میں بھی ملتے ہیں مثلاً ارینوس (۱۰۹ عیسوی) کلیمنٹ (۲۰۰) یوسیبیوس (سن وفات قریباً ۳۴۰ء) ایپیفینیوس (سن وفات ۴۰۳ء) اور آگسٹین (سن وفات ۴۳۰ء)۔ ۔۔۔ء میں انٹیوکس نے جو اکاڈمی کے سلسلے کا فلسفی تھا، افلاطونی مشائی اور رواقی تعلیمات کو ایک دوسرے سے ملاکر انتخابیت کی بنا پر ایک شرح لکھی۔ اس کے اغراض خالص تاریخی نہیں تھے۔ اس کے بعد اور مصنفوں نے بھی اسی انداز پر کتابیں لکھی ہیں۔

فلاسفہ کے خیالات کے ان ادعائی اور تاریخی بیانات کے علاوہ ایک اور سلسلۂ تصانیف بھی ہے۔ ان کے اندر فلاسفہ کے سوانح حیات کو ان کی تعلیمات کے ساتھ ملاکر پیش کیا گیا ہے۔ سقراط کی نسبت زینوفون کی یادداشتیں (Memorabilia) اور افلاطون کے مکالمات میں جو کچھ تاریخی مواد ہے وہ اسی صنف کا ہے۔ نیز فلاطونیین، سپوسیپس، زینوکراٹیز فلپوس اور ہرموڈورس نے جو کچھ اپنے معلم کی نسبت لکھا اور جواب ناپید ہے وہ بھی اسی انداز کا تھا۔ فیثاغورثیوں کی نسبت بھی اسی قسم کی کتابیں موجود ہیں۔ تاریخ فلسفہ کے اس شعبے کا خاص مقام مشائی اسکول ہے اور اس میں کام کرنے والے زیادہ تر اسکندریہ کے علماء تھے جو اس جماعت سے تعلق رکھتے تھے۔ فلاسفہ کے متعلق تصنیف کردہ رسالے جن میں

ان کی تصانیف سے اقتباسات بھی درج ہوتے تھے، ان کا ذکر ارسطو اور تھیوفراسٹس نے بھی کیا ہے۔ ۲۵۰ ق م کے قریب کالیماکوس نے اسکندریہ میں اپنی عظیم ادبی اور تاریخی تصنیف مرتب کی جو تاریخ فلسفہ کے لئے نہایت اہم تھی اسی طرح البعض اور کتابیں بھی تصنیف ہوئیں جو متاخرین کے لئے سیر اور ادبی معلومات کی کان تھیں۔ سن مسیحی کی پہلی صدی سے فیثاغورث کی تعلیمات اور اس کی تاریخ کی نسبت جدید فیثا غورثی جماعت نے بہت کچھ لکھا لیکن ان کتابوں کی تنقیدی اور تاریخی قیمت کچھ نہیں جن کتابوں کا ہم نے ذکر کیا ہے ان میں سے اکثر کے فقط جستہ جستہ اقتباسات یا اجزا کا ہم کو علم ہے۔ ان اجزا و اقتباسات کا معتدبہ حصہ ہم کو ایک ہی تصنیف سے حاصل ہوا ہے جو دس حصوں میں ہے یہ دیو جانس لیرٹیوس (Diogenes Laertius) کی تصنیف ہے اور اساطین فلاسفہ کے سوانح اور انکی تعلیمات پر مشتمل ہے اس کتاب کی تصنیف کا سن تیسری صدی مسیحی کی دوسری چوتھائی میں ہے۔ یہ کتاب خواہ کیسی ہی بے احتیاطی سے یا بے تنقید لکھی گئی ہو لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اس میں جو معلومات ہے وہ بیش بہا ہے کیونکہ اس سے زیادہ قدیم ماخذ میں سے اکثر بالکل مفقود ہو چکے ہیں۔ ان معلومات کے اسناد میں اکثر ایک دو واسطے ہوتے ہیں لیکن اکثر بالواسطہ یا بلا واسطہ سند اور حوالہ دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ نو فلاطونیین میں سے فار فریوسس (Porphyry) (۲۳۲-۳۰۴) نے افلاطون تک قدیم فلاسفہ کی نسبت معلومات مہیا کرنے میں بہت کام کیا ہے۔ اس کے مرتب کردہ فیثا غورث کے سوانح حیات اب بھی محفوظ ہیں۔

تاریخی تمہید

فلسفۂ یونان کا مبداء۔ یہ مفروضہ کہ یہ فلسفہ مشرق سے حاصل کیا گیا۔

قدیم زمانے سے یہ ایک روایت چلی آتی ہے کہ یونان کے بہت سے اساطین حکماء مثلاً فیثا غورث، دیمقراطیس، افلاطون اور بعض دیگر فلاسفہ نے اپنی حکیمانہ تعلیمات مشرقی اقوام سے حاصل کیں۔ ہیروڈوٹس کے زمانے میں بھی مصری یونانیوں پر یہ ثابت کرنیکی کوشش کرتے تھے کہ یونانیوں نے اپنا مذہب مصریوں سے حاصل کیا ہے۔ اور تیسری صدی قبل مسیح میں اور اس کے بعد یہ رائے اکثر ملتی ہے جسے شاید پہلے مشرقیوں نے ایجاد کیا اور بعد میں خود یونانیوں نے اسے اختیار کر کے اور ترقی دی، کہ تمام یونانی فلسفہ یا کم از کم اس کے اہم ترین نظریات اور نظامات مشرق سے یونان میں آئے۔

اسکندری اسکول کے یہودیوں نے دوسری صدی قبل مسیح میں یہ دعویٰ شروع کیا کہ یہ حکیمانہ تعلیم ان کے نبیوں اور صحیفوں سے لی گئی ہے۔ عیسائی مصنفین کلیمنٹ اور یوسیبوس سے لیکر ازمنۂ وسطیٰ کے اختتام تک یہودیوں کے اس دعوے کی حمایت کرتے رہے۔ اب عام طور پر یہودیوں کے ان قصوں پر کوئی اعتبار نہیں

کرتا۔ لیکن ابھی تک اس خیال کے بہت سے حامی ملتے ہیں کہ یونانی فلسفہ مشرق سے آیا۔ عصر جدید میں اس کے سب سے سرگرم حامی روئٹ (Roth) اور گلاڈش (Gladisch) ہیں۔
(Geschichte der abendl. Phil. Vol. I 1846, 1862, Vol. II 1858

اس میں کوئی شک نہیں کہ یونانیوں کے آبا و اجداد اپنے ایشیائی مسکنوں سے اپنی زبان کے اساسیات کے علاوہ وہ مذہبی اور اخلاقی تصورات بھی ساتھ لائے تھے جو دیگر آریائی اقوام کے مماثل تھے اور اپنے اس نئے مسکن میں وہ صدیوں تک اپنے مشرقی ہمسایوں خاصکر فینیقیوں سے متاثر رہے اور انھیں اثرات سے پہلا سچی قومیت سے یونانی قومیت پیدا ہوئی۔ ہم اس روایت کو بھی قبول کرنے پر تیار ہیں کہ ریاضیات اور فلکیات کے ابتدائی عناصر یونانیوں نے مشرق سے حاصل کئے لیکن یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ انھوں نے فلسفیانہ تعلیمات اور اسالیبِ تحقیق مشرق سے سیکھے سوائے اسکے کہ بعد میں بعض بعض چیزیں مشرق سے ان کے ہاں پہنچیں۔ اسکندروی اور بعد اسکندروی دور کے مصنفین نے اکثر یہ دعوٰی کیا ہے لیکن انہیں سے کوئی بھی قابل اعتبار سند پیش نہیں کرتا اور نہ ہی اس نتیجے کو واقعات سے اخذ کرتا ہے اس کے برعکس ہم کو یہ عجیب کیفیت نظر آتی ہے کہ واقعات زیر بحث کے جسقدر قریب ہوتے جاؤ اسی قدر مصنفین انکی نسبت خاموش ہوتے جاتے ہیں اور جسقدر اُن سے دور ہٹتے جاؤ اسی قدر اس رائے کو تقویت ہوتی جاتی ہے جیسے جیسے یونانی دور کی مشرقی اقوام سے واقف ہوتے جاتے ہیں ویسے ویسے ان کے فلاسفہ کے مفروضہ استادوں کی تعداد بھی بڑھتی جاتی ہے اس صورتِ حال سے قطعی طور پر اس کا پتہ چلتا ہے کہ بعد کے مصنفوں کے بیانات تاریخی حافظے یا شہادت پر نہیں بلکہ محض ظن پر مبنی ہیں اگر یونانی فلسفے کا مشرقی افکار پر مبنی ہونا اس بناء پر قرار دیں کہ

اُن کے مابین باطنی مماثلت پائی جاتی ہے تو تاریخی حیثیت سے ان کی معیّن صورتوں کا مطالعہ کرنے کے بعد اور بعد کی تاویلات سے قطع نظر کرنے پر یہ دھوکا رفع ہو جاتا ہے اور یہ مماثلت فقط ایسی باتوں میں باقی رہ جاتی ہے جن کی نسبت یہ توجیہ ضروری نہیں رہتی کہ یونانی فلاسفہ نے کلاً یا جزءً اپنا فلسفہ مشرقی ماخذ سے حاصل کیا۔ فقط یہی بات نہیں ہے کہ یہ نظریہ ناقابل ثبوت ہے بلکہ بعض نہایت وزنی اور قطعی وجوہ اس کے خلاف ہیں۔ اسکندر کے زمانہ تک یونانیوں کا جن مشرقی اقوام سے میل جول ہو سکتا تھا ان کے ہاں صنمیات تو تھی لیکن فلسفہ نہیں تھا ان میں سے کسی قوم نے اشیاء کی فطری توجیہ کی ایسی کوشش نہیں کی تھی جو یونانی فلاسفہ کے لئے نمونہ کا کام دیکتی اگر ان قوموں میں کسی قسم کا فلسفہ تھا بھی تو زبان کی مشکلات کی وجہ سے اس کا حصول یونانیوں کے لئے مشکل تھا یونانی فلسفے پر ان کی مخصوص قومیت کے خط و خال نمایاں ہیں اس کے قدیم ترین نمائندوں میں بھی وہ کیفیت نہیں پائی جاتی جو ان لوگوں میں پائی جاتی ہے جن کے پاس کوئی علم کہیں باہر سے آتا ہے نہ کوئی ملکی اور غیر ملکی عناصر کا تصادم معلوم ہوتا ہے نہ بے سمجھے بوجھے اصول استعمال کئے جاتے ہیں اور نہ روایت کو غلامانہ طور پر تسلیم کیا جاتا ہے۔ اہل ایشیا میں علم بالکل مذہب پیشہ لوگوں کا اجارہ تھا۔ اس لئے وہ مذہبی روایات و ادارات پر منحصر تھا لیکن یونانی فلسفہ شروع ہی سے آزاد تھا اور جس قدر قدیم زمانے کی طرف جائیں ان کی قوم پر دہتوں کی خاص جماعت سے خالی ہوتی جاتی ہے۔ ارسطو کی شہادت قدیم تر اور زیادہ معتبر ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ مصری ریاضیاتی علوم کے بانی تھے لیکن وہ مصری یا ایشیائی فلسفوں کا ذکر نہیں کرتا گو وہ خاص طور پر متاخرین کے نظریات کو متقدمین فلاسفہ کی تعلیم میں تلاش کرتا ہے۔ ہیروڈوٹس کے زمانے میں ابھی خود مصری پروہتوں کا

ذہن بھی اس طرف منتقل نہیں ہوتا کہ یونانیوں نے اپنا فلسفہ شاید مصریوں سے حاصل کیا ہو۔ دیمقراطیس جیومٹری میں بھی مصری عالموں کو اپنے پر مقدم قرار نہیں دیتا اور افلاطون ...... کو مصریوں اور فینیقیوں کی خصوصیت قرار دیتا ہے اور ...... کو یونانیوں کا خاصہ سمجھتا ہے۔

یونانی فلسفے کے قومی ماخذ

یونانی فلسفے کی پیدائش کے اسباب مفصلۂ ذیل ہیں۔ اول یہ کہ اس قوم کو فطرت کی طرف سے خاص طبیعت عطا ہوئی دوسرے یہ کہ اس کی جغرافیائی حیثیت اس کی تاریخ، اور اس کا مذہبی اخلاقی سیاسی اور فنی ارتقا، ان سب نے ایک خاص سمت اختیار کی جو فلسفیانہ تحقیق کی محرک ہوئی۔ زمانۂ سلف کی کسی قوم کو یہ تمام طبعی فوائد حاصل نہ تھے کسی قوم کے اندر عملی قوت، ذوق جمال اور طلب علم کے ساتھ اس درجہ وابستہ نہ تھی صحیح احساس واقعیت کے ساتھ اعلیٰ درجہ کی تصوریت انفرادیت کے باریک ادراک کے ساتھ ساتھ نہایت منظم اور مناسب اجتماع افراد کی غیر معمولی قابلیت جو ان سب کو ایک خوبصورت اور غیر متناقص کلیت میں ڈھال دے کہیں اور اس عمدگی کے ساتھ نہیں ملتی۔ ان طبعی فوائد کے ساتھ ان کو یہ فائدہ بھی تھا کہ ان کا ملک ایک ایسی عمدہ جگہ واقع تھا کہ ان کو مختلف قسم کے محرکات اور ذرائع حاصل تھے لیکن ان کی نعمتیں ان کو فقط جدو جہد کے ساتھ حاصل ہو سکتی تھیں۔ ان کی آبادیاں یورپ اور ایشیا کے مقام اتصال پر، جزائر میں اور اوسط درجے کے زرخیز اور آباد سواحل پر واقع تھیں اسی وجہ سے یونانیوں کا میل جول آپس میں اور اپنے ہمسایوں کے ساتھ نہایت گہرا تھا۔ جب تک ان کے ہمسائے طاقت اور تہذیب میں ان پر فائق

رہے تب تک یونانیوں پر ان کا بہت اثر رہا لیکن آخر میں وہ اس اثر سے آزاد ہو گئے اور اجانب کو یا مغلوب کر لیا یا یونانی تہذیب و تمدن میں داخل کر لیا اور وسیع پیمانے پر نو آبادیاں قائم کر کے اپنی قومیت کے لئے میدان عمل وسیع کر لیا۔ اس طرح سے ابتدا ہی میں یونانی شہروں کی چھوٹی چھوٹی جمہوریتوں میں ایک ایسی تہذیب کی بنا ڈالی گئی جو اپنی خصوصیتوں اور اپنے تاریخی اثرات کے لحاظ سے اپنا جواب نہیں رکھتی فطرت کی نسبت وہ نظریات جن سے زمانہ ماقبل میں دیوتاؤں کی پرستش پیدا ہوئی اب اخلاقی اور جمالی لحاظ سے زیادہ گہرے ہو گئے یہ دیوتا اب اخلاقی قوتیں بن گئے اور انسانی افعال و حالات کے نصب العین ہو گئے۔ مذہب اگرچہ تشبیہی تکثیر سے آگے نہ بڑھا لیکن اس کے اندر ایسے بار آور تخم موجود تھے، جو نشو و نما پا کر اعلیٰ مذہب کی صورت اختیار کر سکتے تھے۔ چونکہ ان کے مذہب میں تعلیم و عقائد کی نسبت پرستش زیادہ تھی کوئی مسلم نظام عقائد موجود نہیں تھا۔ روایتاً ایک دیومالا چلی آتی تھی جس میں زمانے کے لحاظ سے تغیر و تبدل ہوتا رہتا تھا اور عوام اور شعرا کا تخیل اس کی ہئیت بدلتا رہتا تھا سب سے بڑی بات یہ تھی کہ اس قوم کے اندر پروہتوں کی کوئی ایسی باقاعدہ تنظیم نہیں تھی جسے مادی اور سیاسی قوت حاصل ہو ان تمام وجوہ کی بنا پر انکساغورس پروتاغورس اور سقراط کو مستثنیٰ کرتے ہوئے حقیقت یہ ہے کہ یونانیوں کی حریت و ترقی فکر کو ایسی رکاوٹوں کا مقابلہ کرنا نہیں پڑا جو ازمنہ وسطےٰ میں یورپ کی عیسائی اقوام کو پیش آئیں یا جن کا مقابلہ ایشیائی اقوام کو کرنا پڑا۔ ان کے اخلاق اور قوانین میں بھی ویسی ہی آزادی پائی جاتی ہے۔ ایشینیا اور ایونیائی نو آبادیوں میں ترقی حکمت کے ساتھ ساتھ ہر قسم کی حریت فکر و عمل میں ترقی ہوئی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اس بات کو بھی مد نظر رکھنا چاہیئے کہ یونانی قوم کی ترقی کا باعث اُن کی ایک

دوسری خصوصیت یہ بھی تھی کہ وہ رسوم و قوانین کی عزت کرتے تھے اور فرد اپنے آپ کو جماعت کے تحت میں رکھتا تھا اگر ان لوگوں میں یہ صفت نہ ہوتی تو ان کی جمہوری حکومتیں قائم نہ رہ سکتیں۔ زندگی کے ہر شعبے میں ان کا رویہ آزادانہ تھا اسی لئے ان کے حکیمانہ افکار میں وہ آزادی اور جرائت پائی جاتی ہے جس سے قدیم ترین یونانی فلاسفہ بھی معرّا نہیں تھے۔ ان کی قانونی اور معاشرتی زندگی میں خاص نظم و نسق پایا جاتا تھا اس لئے ان کی فطرت کا یہ انداز ایسے نظریۂ عالم کا مقتضی ہوا جس کے اندر جزو کُل کے ماتحت اور کلی قوانین پر منحصر ہو۔

حیاتِ عمرانی کی گوناگونی اور چہل پہل سے فکر و بیان کو کس درجہ ترقی حاصل ہوئی اور علمی تحریک کو کسقدر فائدہ پہنچا اس کا اندازہ آسانی سے کیا جاسکتا ہے۔ شاعری سے بھی علم و حکمت کو بہت کچھ حاصل ہوا غزلیہ رزمیہ اور ناصحانہ شاعری یونانی فلسفے کے آغاز سے قبل کی چار صدیوں میں بہت باثروت ہو چکی تھی۔ اس کے اندر یونانی اقوام کے دینیاتی کونیاتی اور اخلاقیاتی وجدانات تماثیل و اقوال کی صورت میں ثبت تھے جن کو معاصرین اور متاخرین حقائق مسلّمہ خیال کرتے تھے طلوع ہوتے ہی فلسفے کا یہ کام تھا کہ ان مسلّمات و مقدمات کا معائنہ کرے اور ان پر تنقیدی نگاہ ڈالکر ان کو قبول یا رد کرے۔

۷۔ چھٹی صدی ق م سے پہلے فلسفۂ یونان کی ترقی

جب ہم چھٹی صدی قبل مسیح سے پہلے فکر یونانی کی کیفیت کا مطالعہ کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں سب سے پہلے عام قسم کے دینیاتی تصورات نظر آتے ہیں جنہوں نے ہومری اور ہیزیوڈی دیومالا کی روایات میں پرورش پائی ہے۔ لیکن اس کے باوجود چھٹی اور ساتویں

صدی ق م کے شعرا میں اس بات کے آثار پائے جاتے ہیں کہ تصورِ
الوہیت میں بتدریج تنزیہ پیدا ہو رہی ہے دیوتاؤں کی کثرت سے
آہستہ آہستہ زیوس کا تصور ابھرتا آتا ہے کہ وہ تمام کائنات کے اخلاقی
نظام کا حامل ہے۔ ایک طرف تو اس امر کو تسلیم کرنا شروع کرتے ہیں
کہ الٰہی اور انسانی عدل میں فرق ہے لیکن اس کے ساتھ ہی شکوک
بھی پیدا ہوتے جاتے ہیں اور روایات کی نسبت ناقدانہ زاویۂ نگاہ
ظہور میں آتا ہے۔ لیکن یہ خیال کہ خدا کی نسبت ہمارے تصورات
زیادہ منزہ ہونے چاہئیں زیادہ قوت کے ساتھ پانچویں صدی کے
شعرا میں معلوم ہوتا ہے جبکہ فلسفۂ رائج الوقت تکثیر پر اپنا حملہ شروع
کر چکا تھا۔ کونیاتی نظریات کی بنا ہزیوڈ کی تھیوگونی ہے افلاطون
ارسطو اور یوڈیمس جو قدیم ترین آرفک تھیوگونی استعمال کرتے تھے
وہ بھی اس سے بہت دور نہ تھی آرفک تھیوگونی کی دوسری قسمیں
جن سے ہم زیادہ واقف ہیں وہ یقیناً ارسطو کے بعد کی ہیں۔ ان کے
اندر مختلف دینیاتی خیالات کو جمع کر دیا گیا ہے اور وحدتِ وجود کا
رنگ ان پر طاری ہے۔ ان قدیم تکوینیات میں تکوینِ عالم کی نسبت
جو خیالات پائے جاتے ہیں وہ نہایت سادہ ہیں اور اشیا کے
فطری اسباب کا مسئلہ ابھی پیدا نہیں ہوا۔

فیریسائڈیز سائروسی جس کا زمانہ سنہ ۵۴۰ قبل مسیح کے قریب کا ہے
اس مسئلہ کے قریب پہنچ جاتا ہے + وہ کہتا ہے کہ زیوس کرانوس اور
خیتھون ازلی اور ابدی ہیں اور زمین کو زیوس نے بوقلمونی جامہ پہنایا
ہے۔ اور فیونیوس کو کرونوس اور دیوتاؤں نے فتح کر لیا۔ اس کے اس
بیان کا مدار اس خیال پر ہے کہ آسمانی قوتوں نے زمینی قوتوں پر عمل
کیا اور اس عمل میں فطرت کی بے نظم قوتوں پر فقط رفتہ رفتہ غلبہ حاصل
ہوا۔ یہ تمثیلی بیان معمائی علامات میں لپٹا ہوا ہے اور جن چیزوں کی
توجیہ فطری علل سے ہونی چاہیے وہ ابھی تک دیوتاؤں کا ناقابل

ہا ہم عمل بنی ہوئی ہیں۔ دیگر اقوام کی طرح یونانیوں میں بھی عام طور پر مسلّمہ اخلاقی قوانین دیوتاؤں کے ارادے کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں اور ان قوانین کے ثبات کا مدار اس پر ہے کہ خدا جزا و سزا میں عدل کرتا ہے۔ جب سے حیات بعد الموت کا عقیدہ اس کے ساتھ شامل ہوا اس خیال کو اور تقویت ہو گئی۔ عہد ہومر میں بقائے روح کا عقیدہ اس سے آگے نہیں بڑھا کہ روحیں مرنے کے بعد ہیڈیز (Hades) میں رہیں گی۔ جزا و سزا کے عقیدے نے اس خیال میں اور جان ڈال دی۔ ساتویں اور آٹھویں صدی میں یہ تبدیلی تدریج ہو رہی تھی اور اس کے ساتھ ہی مذہب اسرار بھی پھیل رہا تھا اور تناسخ کا عقیدہ بھی اس کے ساتھ شامل ہو گیا تھا لیکن معلوم ہوتا ہے کہ چھٹی صدی ق م سے پہلے حیاتِ آخرت کے عقیدے کا عام خیال پر کچھ زیادہ اثر نہیں ہوا۔ اس عقیدے کی وسیع اشاعت فیثاغورثیت کے اثر سے ہوئی جس کے اندر وہ ایک زیادہ خالص اخلاقی میلان کے ساتھ وابستہ ہو گیا۔ یونانیوں جیسی قابل اور زندہ دل قوم میں یہ ایک ضروری بات تھی کہ اخلاقی مسائل کی مذہبی بحث کے ساتھ ساتھ معقول بحث بھی ترقی کرے۔ ہومر نے سیرت کے جو خاکے کھینچے ہیں اور اخلاقی اقوال درج کئے گئے ہیں اور ہیزیوڈ نے زندگی کے عملی قوانین پیش کئے ہیں اسی طرح بعد کے شعرا کی نظموں کے بعض حصے، ان سب سے پتہ چلتا ہے کہ اخلاق کی معقول بحث بھی ترقی کر رہی ہے چھٹی صدی کے گنومک شعرا، سولن، تھیوگنس اور فوسیلائڈیز میں یہ بات زیادہ نمایاں معلوم ہوتی ہے۔ اس دور میں اس میلان کے ارتقا کا اس سے بھی پتہ چلتا ہے کہ سات عقلا میں جن لوگوں کو شمار کیا جاتا ہے ان کے اندر بھی یہ امر واضح ہے۔ عقلا کا قصہ ہمیں سب سے پہلے افلاطون کے مکالمہ پروٹاگوراس میں ملتا ہے اگرچہ یہ مروج تھا اور عام طور پر صحیح تسلیم کیا جاتا تھا۔ یہ قصہ بالکل غیر تاریخی ہے۔ نہ صرف

ان کی نشست کی تبائی، ان کے اقوال اور خطوط وغیرہ کا کوئی تاریخی ثبوت نہیں ملتا بلکہ اس بات کا ثابت کرنا بھی ممکن نہیں کہ سات آدمیوں کو ان کے معاصرین عاقل ترین تسلیم کرتے تھے۔ مختلف مقامات پر اُن کے نام بھی مختلف دئے گئے ہیں۔ اس ضمن میں مختلف زمانوں کے بائیس آدمیوں کے نام ہم کو معلوم ہوئے ہیں۔ ان میں سے چار نام ایسے ہیں جو تمام فہرستوں میں ملتے ہیں طالیس، بیاس، پٹاکوس اور سولن۔ باقی میں جو نام اکثر لئے جاتے ہیں وہ یہ ہیں کلیبولوس مائسون چلون پیریانڈر اور اناکارسس۔ حکمت یونانی کے آغاز کا تعلق حکمت علی کے ساتھ، اس معنی خیز امر سے واضح ہوتا ہے کہ ان سات عقلا میں سرفہرست اُسی شخص کا نام ہے جو یونانی طبیعین میں بھی پہلا شخص ہے۔

یونانی فلسفے کی خصوصیت اور اسکا ارتقا۔

ہیلینی طبیعت کی پیداوار ہونے کی وجہ سے یونانی فلسفے میں بھی وہی امتیازی خصوصیتیں پائی جاتی ہیں۔ اس ارتقا کے ساتھ اس کے اپنے خاص انداز کا ارتقا بھی شامل ہو گیا اور اس کو زیادہ اہمیت حاصل ہوتی گئی۔ سیاسی آزادی کے فقدان کے بعد یونانی قوم کی زندگی میں اس کو نمایاں مرتبہ حاصل ہوا۔ عملی زندگی میں قوت حاصل کرنے کے بعد جب علم و حکمت کا دور شروع ہوا تو فکر نے پہلے اس کائنات پر غور کرنا شروع کیا، یونانی اپنے تئیں جس کا ایک جزو خیال کرتا تھا اور جس کے اندر وہ براہ راست منکشف شدہ الٰہی قوتوں کی پرستش کا عادی تھا۔ یہ تفکر اس خود اعتمادی کے ساتھ شروع ہوتا ہے جو آغازِ تحقیق میں ہر جگہ پائی جاتی ہے پیشتر اس کے کہ وہ مشکلات اور مایوسیوں سے دو چار ہو۔ یونانیوں

جیسی قوم کے لئے تو یہ انداز بالکل فطری تھا یہ قوم اپنے ماحول سے پوری موافقت رکھتی تھی اور بہت خوش تھی اپنے دیوتاؤں سے بھی اس کا اختلاط بہت گہرا تھا اسی لئے یونانی فلسفہ ابتدا میں اپنے موضوع کے لحاظ سے خارجی فطرت کا فلسفہ تھا کیونکہ اس کا اصل مقصد کائنات کے اسباب اور اس کے ماخذ کی تحقیق تھا انسان کی فطرت اور اس کے مقصدِ حیات کا مسئلہ کہیں کہیں منفرداً بحث میں آتا تھا اس میں بھی حکیمانہ طور پر نہیں بلکہ عام پسند طریقے سے گفتگو ہوتی تھی۔ مزید براں یہ فلسفہ اپنے اندازِ تحقیق کے لحاظ سے ادعائیت (Dogmatism) تھا یعنی یہ کہ وہ اسباب علم پر انتقادی نظر ڈالنے سے پہلے خارجی دنیا کی نسبت ایک نظریہ قائم کرنا چاہتا تھا۔ اپنے نتائج کے لحاظ سے وہ موجودیتی (Realistic) بلکہ مادیتی تھا۔ روحانی اور جسمانی کا امتیاز اس دور کے کہیں آخر میں جاکر انکساگوراس کے فلسفے میں معرض شعور میں آیا۔ لیکن اس سے پیشتر بھی ایرانی جنگ کے بعد یونانیوں کے حالات و حوائج میں جو تبدیلی پیدا ہوگئی تھی اس کی وجہ سے محض طبیعی تحقیق سے طبیعتیں منحرف ہونے لگی تھیں۔ سوفسطائیوں نے اشیاء کے قابل علم ہونے میں ہی شک پیدا کردیا تھا اور اس تحقیق کو چھوڑ کر وہ ایسے علم کے متقاضی تھے جو عملاً مفید ہو۔ سقراط نے نہ صرف اس عملی فلسفے بلکہ عام فلسفے کے لئے ایک جدید بنیاد قائم کی۔

سقراط، افلاطون اور ارسطو نے یونانی فلسفے کو اس کی معراج تک پہنچا دیا۔ مسئلۂ علم اور اسباب علم کی بحث میں منطق پیدا ہوگئی۔ طبیعیات پر ایک طرف اخلاقیات اور دوسری طرف مابعد الطبیعیات کا اضافہ ہوگیا تصورات کا قائم کرنا اُن کی تقسیم اور ترکیب علمی تحقیق کی بنیاد قرار پایا۔ اشیا کا غیر مادی جوہر جو فلسفیانہ تحقیق کا معروض ہے یعنی تصور، مظہر کے مقابلے میں ایک بلند تر حقیقت قرار پایا

روح جوہر فکر ہونے کی حیثیت سے جسم سے ممتاز ہو گئی جس طرح انسان نے اپنی زندگی کا یہ مقصد تسلیم کیا کہ وہ اپنے اعلیٰ عنصر کو ترقی دے اور ادنیٰ کو اعلیٰ کے زیر حکومت کر دے اسی طرح یہ خیال قائم ہو گیا کہ فطرت کی تخلیقی فعلیت بھی اس پر مشتمل ہے کہ مادے کے اندر صورت یا تصور کو ظہور میں لائے یہ خیال نہ صرف اس زمانے کے فلسفے سے ماورے بلکہ عام ہیلینی نظریۂ کائنات سے بھی آگے تھا۔ ظاہری اور باطنی زندگی کی موافقت اور روح اور فطرت کی سادہ وحدت میں جو یونانی زندگی کے حسن کی اصلی اساس تھی، اس نئی تعلیم سے کچھ خلل آ گیا لیکن یونانی قوم کے ارتقا میں یہ تغیر واقع ہو رہا تھا اور اس کے اندر وہ چیزیں پائی جاتی ہیں جو قدیم اور جدید فلسفے میں ما بہ الامتیاز ہیں۔ سقراط اور اس کے تابعین کے فلسفۂ تصور میں علمی تحریک نے اس طرح ترقی کا قدم اٹھایا جس طرح کہ پانچویں صدی میں شاعری اور سنگ تراشی نے۔ مظاہر کی کثرت میں فقط وہی عناصر اصلی اور حقیقی خیال کئے گئے جو ان کے اندر مشترک اور ناقابل تغیر تھے۔ فن لطیف اور حکمی علم دونوں کا یہی مقصد قرار پایا کہ وہ ان کلی اور مشترک تصورات کو دریافت کریں اور ظاہر کریں۔ حکمت اور فن دونوں میں یہ بات مشترک ہے کہ دونوں نصب العین کے لئے کوشاں ہوتے ہیں۔ یہ تصوریت افلاطون میں بھی فلسفۂ حاضرہ کی طرح نفسی انداز کی نہیں ہے صُورِ اشیاء الٰہی یا انسانی فکر کی پیداوار نہیں وہ خارج از فکر مستقل وجود رکھتی ہیں وہ اشیاء کی اصلی مثالیں ہیں جو نفس کے مقابل میں موجود ہیں۔ سقراط کی اخلاقیات اور اس سے زیادہ افلاطون کا فلسفہ قدیم یونانی نقطۂ نظر سے بہت بلند ہو گیا تھا لیکن موخر الذکر کے اندر یونانی اخلاق کی جمالی اور سیاسی حیثیت باقی رہی ارسطو علمی فعلیت کو ترجیح دینے کی وجہ سے اس سے آگے نکل گیا لیکن نیکی کی نسبت اس کا نظریہ بالکل یونانی ہے وہ بھی اخلاقیات کا

تعلق سیاسیات سے قائم رکھتا ہے اور مادی نفع کی خاطر کاروبار کو نظرِ تحقیر سے دیکھتا ہے اور یونانیوں کو غیر متمدن اجانب سے برتر رکھنا چاہتا ہے اور اسی وجہ سے غلامی کی حمایت کرتا ہے۔

صحیح معنوں میں شخصیت کا تصور نہ ارسطو میں ملتا ہے اور نہ افلاطون میں خاصکر افلاطون اس کے حقوق کو پوری طرح تسلیم نہیں کرتا فطرت کا مطالعہ پوری دلچسپی کے ساتھ نہ صرف ارسطو کے فلسفے میں پایا جاتا ہے بلکہ افلاطون کو بھی اس کی تصوریت اس بات سے نہیں روک سکی کہ وہ عالم ظاہری کے حسن اور اس کی روحانیت کی پوری طرح داد دے۔ افلاطون اور ارسطو دونوں اس عقیدے میں مشترک ہیں کہ فطرت مقاصد اور ذرائع کا ایک نظام ہے فطرت کی پرستش اور اس کی نسبت اُن کی جمالی نظر اس بات کی شہادت دیتی ہے کہ ان کے اندر ابھی تک وہ وجدانات پائے جاتے ہیں جن سے قدیم زمانے میں یونانیوں کا مذہب پیدا ہوا تھا۔ چوتھی صدی ق م کے بعد اسکندر کی فتوحات کی وجہ سے جو تغیرات پیدا ہوئے ان کی بدولت فلسفۂ یونان بلکہ تمام فکرِ یونان میں اہم تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ تحقیق فطرت اور خالص نظری تحقیق میں رکاوٹ اور رجعت واقع ہوئی۔ اکاڈمی اور مشائی اسکولوں کے ساتھ ساتھ اور ان پر غالب اور فائق رواقیوں اور ابیقوریوں کا ظہور ہوا جنھوں نے اخلاقیات کو فلسفے کا مرکز بنا دیا۔

طبیعیات میں وہ قبل سقراطی نظامات کے ہم نوا ہوگئے اور اُن میں سے بھی انھوں نے انھیں عناصر کو منتخب کیا اور ترقی دی جو اُن کے اخلاقی اور مذہبی نظریہ حیات سے تعلق رکھتے تھے۔ رواقیت اور ابیقوریت میں اخلاقیات کا بھی یہ حال ہے کہ اسمیں کچھ تو انفرادیت پائی جاتی ہے اور کچھ ہمہ وطنیت۔ ان دونوں فلسفوں میں بہت سی باتوں میں اختلاف ہے لیکن یہ خیال

ان میں مشترک ہے کہ انسان کو قومیت کے حدود سے ماورے اور خارجی حالات واسباب سے بے نیاز ہونا چاہئے اور عارف کا کام یہ ہے کہ وہ اپنے باطن میں اطمینان پیدا کرے۔ ان امور میں معاصر متشککین بھی ان سے موافقت رکھتے ہیں لیکن وہ اس مقصد کو ایک دوسرے راستے سے حاصل کرنا چاہتے تھے یعنی علم سے بالکل دست بردار ہو کر۔ ان مذہبوں کے باہمی ارتباط اور مذاہب متقدمین کے اثر سے جدید اکاڈمی کی تشکیک کے خلاف ایک ردّعمل واقع ہوا۔ یعنی وہ انتخابیت جو اکاڈمی میں تو نہایت قوی تھی لیکن رواقیین اور مشائیین میں بھی داخل ہو گئی تھی اور انیسیڈیموس (Anesidemus) کے اسکول میں اس نے ایک نیا مرکز پیدا کر لیا تھا۔ جدید فیثاغورثیوں اور ان کے ساتھ وابستہ افلاطونیوں میں اس زمانے کے انتخابی اور ارتیابی میلانات نے متحد ہو کر وحی والہام کا ایک نیم ایشیائی فلسفہ پیدا کیا جس کا نشو ونما کچھ تو یونانیت سے ہوا اور کچھ یہودیتی ہیلینیت سے۔ مسیح کے بعد کی ابتدائی صدیوں میں یہ انداز فکر زیادہ زیادہ پھیلتا گیا اور تیسری صدی کے وسط میں فلاطینوس نے اسی بنیاد پر ایک جامع نظام قائم کر دیا جو یا دیگر فلسفوں پر غالب آگیا یا اس نے انکو اپنے اندر لے لیا۔ نو افلاطونی اسکول چھٹی صدی میں بے شیرازہ ہو گیا اور اس کے بعد یونانی فلسفہ اپنی مخصوص حیثیت میں صفحۂ تاریخ سے محو ہو گیا اگرچہ خارجی عناصر کے ساتھ مرکب ہو کر ازمنۂ وسطیٰ اور عصر جدید میں نئی قسم کی تہذیبوں میں اس نے اپنے تسلسلِ حیات کو قائم رکھا۔

اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ یہ ارتقا فکر یونان کو اپنے مبدء سے دور ہٹاتا گیا لیکن اس کی بعض اہم خصوصیتیں اس امر کو یاد دلانے کے لئے باقی رہیں کہ اس کی جڑیں ابھی تک یونانی سرزمین

ہی میں ہیں۔ رواقیین کی اخلاقیات میں عقل اور حواس کا تضاد بہت شدید صورت میں موجود تھا لیکن فطرت کے مطابق زندگی بسر کرنا ان کا اصل اصول رہا۔ طبیعیات میں رواقیین افلاطونی ارسطاطالیسی تنویت کو چھوڑ کر ہیراقلیتوس کی مادیت حیات (Hylozoism) کی طرف عود کیا۔ کائنات کی نسبت ان کا غایتی نظریہ ان کو عام مذہب کی تشبیہ بہ انسان کے قریب لے گیا اور اپنی دینیات میں انھوں نے ان خیالات کی حمایت کی جن کو سائنس نے عرصۂ دراز سے ترک کر دیا تھا ابیقور اپنی میکانکی طبیعیات کی وجہ سے عام عقیدے اور فطرت کی غایتی توجیہ دونوں کا مخالف تھا لیکن جمالیاتی ضرورت سے مجبور ہو کر اس نے دیوتاؤں کی نسبت ایک جدید، اگرچہ ناقص عقیدہ قائم کیا۔ اپنی اخلاقیات میں اس نے رواقیین سے بھی زیادہ یونانی اخلاقیات کے قدیم سیاسیاتی عنصر کو ترک کر دیا لیکن حسی اور روحانی زندگی کی موافقت جو اس کا عملی نصب العین تھا اصلی یونانی نظریہ کے بہت مطابق تھا۔ ارتیابی مذاہب بھی اپنے عملی اصولوں میں اس خیال سے بہت دور نہ تھے لیکن علم کے ناممکن ہونے کو فطری سمجھ کر ان کو ایسا اطمینان حاصل تھا جو عیسائیت کے عہد میں آسانی سے ممکن نہ رہا۔ نو فیثاغورثیت اور نو افلاطونیت میں بھی جو عالم یونانی سے عالم عیسویت کی طرف عبور کے مظاہر ہیں، یہ امر صاف طور پر واضح ہے کہ ان کا تعلق قدیم اندازِ فکر کے ساتھ باقی ہے۔ اگرچہ ان نظامات میں عالم مرئی کو عالم غیر مرئی کے مقابلے میں بہت ادنیٰ قرار دیا گیا ہے لیکن اس کے باوجود عالم مرئی کی نسبت یہ خیال بھی ہے کہ وہ روحانی قوتوں کا مظہر اور اپنے انداز میں کامل ہے۔ عیسائی خارجی فطرت کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور کائنات کو مخلوق سمجھتے تھے اس کے مقابلے میں ان فلسفیوں نے کائنات کو حسین اور ازلی قرار دیا۔

فلسفی متعدد دیوتاؤں کی پرستش کے آخری حامی تھے لیکن انھوں نے ان کے ہاں فلسفیانہ توجیہ اختیار کرلی تھی کہ فوق الانسان ارواح کا ایک سلسلہ اور الہٰی قوتوں کی ایک تدریج ہے جس کی مدد سے انسان خدا تک پہنچتا ہے۔

دورِ اوّل

قبل سقراطی فلسفہ

(۹) راہِ ارتقا

یونانیوں میں کائنات کی علمی توجیہ کی سب سے پہلی کوشش تالیس ملطی نے کی اور اس کے بعد اس کے ہم وطنوں انکسیمنڈر اور انکسامینز نے۔ بعد ازاں دیو جانس ابولونوی اور قدیم ایونیائی اسکول کے دیگر نمائندوں نے اس کوشش کو جاری رکھا ایونیوں فیثاغورث اور زینوفنیز کے ذریعہ سے اِن کوششوں کا رخ جنوبی اطالیہ کی طرف پھر گیا جہاں پر تحقیقات ایسی آزادی سے ہوئی کہ الگ الگ فلسفیانہ مذاہب پیدا ہو گئے۔ یہ تین قدیم ترین مذاہب جن کی ابتدا چھٹی صدی قبل مسیح میں ہوئی فقط اس بات میں مشترک ہیں کہ اشیاء کے علل میں وہ فقط جوہری علل تلاش کرتے ہیں یعنی کہ اشیاء کس جوہر سے بنی ہیں جو اب بھی اُن کی اصلی حقیقت ہے لیکن ابتدائے حیات و کائنات تغیر اور فنا و بقا کا مسئلہ اور ان مظاہر کی علتِ کلّی کی تلاش ابھی تک اُن کے تفکر کا جزو نہیں قدیم ایونیائی فلاسفہ فقط یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ کائنات کس مادے سے اور کس طرح

بنی ۔ فیثاغورثی اشیاء کا جوہر عدد میں تلاش کرتے ہیں اور اشیاء کے وجود و صفات کو مظاہر کے مستقل اور معین حساب اعداد سے اخذ کرتے ہیں ۔ ایلیاتی فلسفہ وحدتِ کائنات کے خیال سے شروع کر کے پارمینائڈیز کے فلسفے میں وجود محض کو کائنات کا جوہر تسلیم کرتا ہے اور وجود سے عدم کو مطلقاً خارج کر کے اشیاء کی کثرت اور حرکت کو ناقابل فہم قرار دیتا ہے ۔

ہراقلیتوس فطری فلسفیانہ تحقیق میں ایک نئے باب کا آغاز کرتا ہے ۔ یہ دعویٰ پیش کر کے کہ مادے کے مسلسل تغیر اور اس کی ترکیب و تخریب میں کسی چیز کو سوائے قانون تغیر کے ثبات حاصل نہیں اس نے بعد میں آنے والے مفکرین کے لئے یہ سوال پیدا کر دیا کہ مظاہر کے تغیر اور حرکت کی توجیہ کی جائے ۔ ایمپیڈوکلیز لیوسپس اور انکساگوراس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ناقابل تغیر مادی جواہر کے اتصال اور انفصال سے حدوث و تغیر پیدا ہوتا ہے ۔ اس طریقے سے حدوث کا ماخذ بھی ایک اصلی اور ناقابل تغیر وجود قرار پاتا ہے جو اس حیثیت سے پارمینائڈیز کے وجود مطلق سے الگ قسم کا ہے کہ اس کے اندر کثرت اور تقسیم پذیری پائی جاتی ہے لیکن دوسری حیثیتوں سے اس میں بھی وہی اصلی صفات پائے جاتے ہیں ۔ ایمپیڈوکلیز ان اصلی اور ابتدائی جواہر کو ایک دوسرے سے کیفیتاً الگ الگ سمجھتا ہے ۔ ان کی تعداد محدود ہے لیکن ان کی تقسیم لامتناہی ہو سکتی ہے ۔ لیوسپس ان کو کیفیتاً یکساں خیال کرتا ہے لیکن لاتعداد اور ناقابل تقسیم ۔ انکساگوراس کے نزدیک ان کی کیفیت الگ الگ ہے تعداد میں لامحدود ہیں لیکن ان کی لامتناہی تقسیم ہو سکتی ہے ۔ حرکت کی توجیہ کے لئے جس پر جواہر کی ترکیب اور تقسیم کا مدار ہے، ایمپیڈوکلیز ایک افسانوی طریقے سے عناصر کے ساتھ محرک قوتوں کو شامل کر دیتا ہے

لیوسپّس اور دیمقراطیس ذرات کو خلا میں ڈال دیتے ہیں۔ انکساگوراس ایک ایسی روُح کی طرف رجوع کرتا ہے جو صانع عالم ہے۔

یہاں پر طبیعیات کے نقطۂ نظر کو پیچھے چھوڑ دیا گیا ہے۔ سوفسطائی تعلیم نے اس کو اصولاً ترک کردیا اُس نے علم کے ہر امکان سے انکار کیا اور فلسفے کو عملی زندگی کے مسائل میں محدود کردیا اور عملی زندگی کو بھی ایسے اصولوں سے محروم کردیا جو کلیتہً صحیح ہوں۔ یہیں پر سقراط کی اصلاح فلسفہ کی ضرورت پیش آئی۔ سوفسطائیت کے یکطرفہ اور مشکوک نتائج سے یہ ردّعمل لازم تھا

(۱۰) سب سے قدیم تین مذاہب فلسفہ

(الف) قدیم ایونیانی۔

تالیس (Thales)

تالیس جو سولن اور کریسوس کا معاصر تھا ملطہ کا باشندہ تھا اس کے آبا و اجداد بیتین کا ڈمیسن تھے۔ اپولوڈورس نے اس کی پیدائش کا سن ۶۴۰ء ق م دیا ہے لیکن اغلب یہ ہے کہ یہ ۶۲۴ء ق م ہے اور اس کا سن وفات ۵۴۵ء اور ۵۴۸ء کے لگ بھگ ہے۔ سات عاقلوں کی فہرست میں اس کا نام سب سے اوپر لکھا جاتا ہے اور جو کچھ اس کی نسبت کہا گیا ہے وہ اس بات کی شہادت ہے کہ اس کی حکمت عملی اور سیاسی قابلیت لوگوں کے نزدیک بہت بلند مرتبے کی تھی۔ یہ بات بھی بہت مشہور ہے کہ وہ ریاضیات اور ہیئت کا علم رکھتا تھا جو یوڈیمس کے نزدیک اس نے فینقیہ اور مصر میں حاصل کیا اور یونان میں اس کی اشاعت کی۔ اس کے ثبوت میں اکثر یہ بات کہی گئی ہے کہ اس نے اس سورج گرہن کی پیش گوئی کی جو جولین کی تقویم کے مطابق ۲۸ مئی ۵۸۵ء ق م کو واقع ہوا۔ یقیناً اسی قسم کی ریاضیاتی تحقیق اور اس سے پیدا شدہ حکیمانہ ذوق نے اس کو اس بات کی طرف

راغب کیا ہو گا کہ توہمات و روایات کو برطرف کر کے اشیاء کے اصلی جوہر کو تلاش کرے۔ یہ لازمی بات تھی کہ جس طرح اس کی ریاضیات ابتدائی سی تھی اسی طرح اس کی طبیعیات بھی ابتدائی قسم کی ہو۔ اس نے کہا کہ تمام چیزیں پانی ہی سے پیدا ہوئیں اور پانی ہی کی بنی ہوئی ہیں زمین کی نسبت اس نے یہ کہا کہ وہ پانی پر تیرتی ہے۔ ارسطو اس نظریہ کے دلائل بھی بیان کرتا ہے لیکن محض اپنے قیاس سے، کیونکہ اس کے پاس تالیس کی کوئی کتاب نہیں تھی، نہ ہی اس کی کسی تصنیف کا وجود تھا۔ بعد کے مصنفوں نے جن کتابوں کا ذکر کیا ہے اور ان میں کے دلائل بھی بیان کئے ہیں، ان کو جعلی تصور کرنا پڑے گا۔ تالیس نے اس کی کوئی مزید توجیہ نہیں کی کہ اشیاء پانی میں سے کس طرح بنتی ہیں۔ اس کا غالباً یہ خیال تھا کہ قوتِ فاعلہ براہِ راست مادے کے ساتھ وابستہ ہے اور قدیم مذہب فطرت کے انداز میں وہ اس قوت کو زندگی کی قوتوں کے مماثل تصور کرتا تھا جیسا کہ اس کے ان بیانات سے ٹپکتا ہے کہ "سب کچھ دیوتاؤں سے معمور ہے اور مقناطیس میں بھی روح ہے کیونکہ وہ لوہے کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔ ہمارے پاس اس بات کے فرض کرنے کے لئے کوئی وجہ موجود نہیں ہے کہ وہ اس صورت گر قوت کو خدا روح یا روحِ کائنات قرار دے کر مادے سے ممتاز سمجھتا تھا۔"

اس طبیعی نظریہ کی ابتدائی صورت میں کوئی خاص بات نظر نہیں آتی لیکن اس کی اہمیت یہ تھی کہ طبیعی انداز پر غور و فکر شروع ہو گیا۔ اس سلسلے میں انا کسیمنڈر تک پہنچ کر بھی خاصی ترقی ہو گئی۔

(۱۱) انا کسیمنڈر (Anaximander)

یہ اہم اور بااثر مفکر تالیس کا ہم وطن تھا اس لئے یقیناً اسکے

نظریات سے واقف ہو گا۔ اس کا سن پیدائش ۶۱۱ سنہ یا سنہ ۶۱۰ ق م ہے اور سن وفات ۵۴۷ سنہ یا ۵۴۶ سنہ ق م کے کچھ بعد۔ وہ اپنے زمانے میں علم ہئیت اور علم جغرافیہ میں نمایاں حیثیت رکھتا تھا۔ تالیس نے جو کونیاتی تحقیق شروع کی تھی اس نے اسکو آزادی کے ساتھ جاری رکھا اور نتائج کو ایک کتاب میں درج کیا جو بہت جلدی ناپید ہو گئی۔ فیریسائڈیز کے دوش بدوش یہ شخص یونان کا قدیم ترین نثر نویس اور سب سے پہلا فلسفی مصنف ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تمام اشیاء کا آغاز ایک لامحدود مادے سے ہوا۔ تمام چیزیں اسی مادے سے ابھرتی اور دوبارہ تباہ ہو کر اسی میں مل جاتی ہیں تاکہ وہ اپنے جرم کے لئے کفارہ پیش کریں۔ اس ابتدائی مادہ کو وہ نہ تو چار عناصر پر مشتمل سمجھتا ہے اور نہ کوئی ایسا جوہر خیال کرتا ہے جو ہوا اور آگ یا ہوا اور پانی کے بین بین ہے اور نہ ایسے مخصوص جواہر کا مرکب تصور کرتا ہے جس کے اندر یہ عناصر معیّن طور پر اور کیفاً ممتاز حیثیت سے موجود تھے۔ تھیوفراسٹس کے صاف بیان سے اور ارسطو کے اقوال سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ انکسیمنڈر یا تو وجود لامحدود کو تمام مادی جواہر سے الگ خیال کرتا تھا یا اس کی مخصوص ماہیت کی نسبت اس نے کچھ بیان نہیں کیا یا اس کی مراد عام مادے سے تھی نہ کہ کسی خاص قسم کے مادے سے۔ اس کا استدلال یہ تھا جو یقیناً غلط تھا کہ ابتدائی مادہ لامحدود ہونا چاہیے ورنہ وہ اشیاء کے بنانے میں خرچ ہو کر ختم ہو جائیگا ابتدائی مادہ غیر محدود غیر مشتق اور ناقابل فنا ہے اور اس کی حرکت بھی ازلی ہے مختلف قسم کا مادہ الگ الگ ہو جاتا ہے پہلے گرم اور سرد میں افتراق پیدا ہوا ان دونوں سے ہی پیدا ہوئی پھر نمی سے زمین ہوا اور کرہ نار میں انفصال پیدا ہوا جو زمین کے گرد ایک خول کی طرح چڑھ گیا۔ جب یہ پھوٹا تو آگ سے بھرے ہوئے گول گول ٹکڑے

الگ الگ ہو گئے جن کے اندر سوراخ تھے۔ ہوا کی موجوں نے ان کو حرکت دی اور انھوں نے زمین کے گرد گھومنا شروع کیا۔ زمین کی شکل سلنڈر کی طرح ہے اور اس کا میلان افقی سمت میں ہے، ان پہیوں کی شکل کے چھلّوں میں جو سوراخ ہیں، گھومتے ہوئے اِن سوراخوں میں سے آگ نکلتی ہے، جس کا سلگنا زمین کے بخارات کی وجہ سے قائم رہتا ہے۔ انھیں سے یہ صورت پیدا ہوتی ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ ستارے فضائے آسمانی میں گردش کر رہے ہیں۔ یہ خیال ہمیں بہت عجیب معلوم ہوتا ہے لیکن اجرام فلکیہ کی باقاعدہ حرکت کی یہ سب سے پہلی میکانکی توجیہ ہے جو بعد کے نظریۂ بروج کے انداز کی ہے۔ زمین پہلے سیّال حالت میں تھی وہ بتدریج خشک ہوئی تو اس پر جاندار پیدا ہوئے آغاز انسان سے ہوا لیکن پہلے انسان مچھلیوں کی طرح تھا اور پانی میں رہتا تھا خشکی پر وہ اس وقت آیا جبکہ خشکی پر زندہ رہنے کی قابلیت اس میں پیدا ہو گئی انکسیمنڈر اپنی کوئنات کے مقدمات کے موافق اس بات کا قائل تھا کہ دنیا پیدا ہوتی اور فنا ہو کر پھر پیدا ہوتی رہتی ہے اور اس تواتر و توالی کا نہ کوئی آغاز ہے نہ انجام۔ یہ ایک قابل اعتبار روایت ہے جس کے اسناد کا پتہ تھیوفراسٹس تک چلتا ہے۔ شلائر ماخر نے غلطی سے اس کو رد کر دیا ہے +

(۱۲) انکسیمینز (Anaximenes)

انکسیمینز بھی ایک ملطی تھا جس کو بعد کے مصنفوں نے انکسیمنڈر کا شاگرد قرار دیا ہے اس تلمذ میں یہاں تک صداقت ضرور ہے کہ اس کی تعلیم پر اس کے پیشرو کا اثر بہت واضح ہے۔ اس کا زمانۂ حیات تخمیناً ۵۸۸ھ اور ۵۲۴ھ ق م کے بین بین ہے۔

آیونی نثر میں اس کا ایک رسالہ تھا جس کا ایک بہت تھوڑا سا حصہ محفوظ رہ گیا ہے۔

طبیعیاتی نظریہ میں انکسیمینیز کا خیال انکسیمنڈر سے اس امر میں مختلف ہے کہ وہ بے تعین لامحدود مادے کو اصل اول قرار نہیں دیتا بلکہ تالیس کی طرح مادے کو وہ کیفاً متعین سمجھتا ہے لیکن اس بات میں وہ پھر انکسیمنڈر کے موافق ہو جاتا ہے کہ وہ اسے ایسا جوہر قرار دیتا ہے جس کے اندر انکسیمنڈر کے جوہر اصلی کے صفات پائے جاتے ہیں یعنی لامحدودیت اور لایزال حرکت ہوا کے اندر یہ دونوں صفتیں پائی جاتی ہیں ہوا کی وسعت فضا میں لامحدود ہے اور اس میں مسلسل حرکت اور تغیر بھی پایا جاتا ہے اور جانداروں کے اندر وہ تمام حرکت اور زندگی کی اساس ہے۔ یہ نظریہ اس قدیم خیال کے مطابق ہے کہ روح ایک ذی حیات ہوا ہے۔ "جس طرح ہوا ہماری روح کی حیثیت میں ہماری ہستی کو مجتمع رکھتی ہے اسی طرح نفس اور ہوا تمام کائنات کی حامل ہے"۔ اپنی ازلی اور ابدی حرکت کی وجہ سے ہوا میں جو تغیر پیدا ہوتا ہے وہ دو قسموں کا ہے ایک تلطیف اور ایک تکثیف۔ تلطیف کے ساتھ حرارت اور تکثیف کے ساتھ ٹھنڈک وابستہ ہے۔ تلطیف سے ہوا آگ بن جاتی ہے اور تکثیف سے بادل پانی مٹی پتھر وغیرہ بنتے ہیں یہ خیال اس نے یقیناً کرۂ ہوا کی کیفیات سے اخذ کیا۔ کائنات کی تکوین میں پہلے زمین بنی۔ وہ اس کو طشت کی طرح چپٹی سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ ہوا اس کو اٹھائے ہوئے ہے۔ جو بخارات اس سے اٹھتے ہیں وہ کثیف ہو کر آگ بن جاتے ہیں۔ ستارے اس آگ کے وہ ٹکڑے ہیں جو ہوا کے دباؤ سے ٹھوس ہو گئے ہیں۔ وہ بھی زمین ہی کی شکل کے ہیں اور اس کے اوپر تیرتے پھرتے ہیں اس امر کی قابل اعتماد

شہادت موجود ہے کہ انکسیمینیز انکسیمنڈر ہی سے اس عقیدے میں متفق تھا کہ کائنات بالتکرار پیدا ہوتی اور فنا ہوتی ہے۔

قدیم آیونی اسکول کے متاخر پیرو

۱۳۔ دیو جانس (Diogenes)

ملطی فلاسفہ نے چھٹی صدی میں جس مذہب کی بنا ڈالی تھی وہ پانچویں صدی ق۔م میں بھی نمودار ہوا۔ ہپّو (Hippo) جس کا زمانہ اس صدی کی دوسری تہائی میں تھا، تالیس کا ہم خیال تھا کہ پانی یا زیادہ صحیح یہ ہے کہ نمی کائنات کا اصلی مادہ ہے۔ یہ نتیجہ اس نے حیوانی زندگی کی مثال سے نکالا اس کے نزدیک روح ایک نمی ہے جو تخم سے پیدا ہوتی ہے۔ پانی سے آگ پیدا ہوئی اور جب آگ نے پانی پر فتح حاصل کی تو دنیا بنی۔ انکسیمینیز کا ہم خیال ایڈیوس (Idaeus) تھا جس نے یہ تعلیم دی کہ ہوا اصلی مادہ ہے۔ بین بین کے نظریات بھی جن کا ارسطو بغیر کسی نام لینے کے ذکر کرتا ہے اکثر انکسیمینیز کے نظریات کے مماثل ہیں۔ سنہ ۴۴۰ھ اور ۴۲۵ھ ق۔م میں بھی دیو جانس نے انکساگوراس کی اس تعلیم کے خلاف کہ ایک روح صانع کائنات ہے، وحدیتی مادیت کی حمایت کی کوشش کی اور کہا کہ انکساگوراس جن صفات کے لئے روح کو ضروری سمجھتا ہے وہ ہوا ہی کے اندر مل سکتے ہیں۔ دیو جانس کہتا ہے کہ انکساگوراس کے لاتعداد اصلی جواہر کے مقابلے میں تمام اشیاء کے لئے ایک مشترک مادہ فرض کرنا پڑیگا ورنہ اشیاء کی ترکیب ان کا عمل اور ردِّ عمل ناممکن ہوگا۔ یہ بھی ضرور ہے کہ یہ مادہ ایک عقلی جوہر ہو جس کا ثبوت کچھ تو کائنات کے اندر

نظم و نسق سے ملتا ہے اور کچھ حیوانوں اور انسانوں کی زندگی سے۔ یہ تمام خصوصیات ہوا کے اندر جمع ہیں۔ ہوا ہی سے تمام چیزوں کا خمیر ہوتا ہے اور ہوا ہی زندگی حرکت اور شعور پیدا کرتی ہے اسلئے ہوا ہی وہ اصلی لا محدود عقلی جوہر ہے جو تمام اشیاء کو ترتیب دیتا اور اُن پر حکومت کرتا ہے تمام چیزیں ہوا ہی کی مبدّل صورتیں ہیں ان کی تبدیلیٔ ہیئت تلطیف اور تکثیف یا حرارت اور برودت سے پیدا ہوتی ہے کثیف اور بھاری مادہ نیچے گرتا گیا اور ہلکا مادہ اوپر چڑھتا گیا۔ اسی طرح سے دو مختلف حصے ہو گئے ایک زمین اور دوسرے اجرام فلکیہ۔ سورج کی گرمی کے اثر سے زمین کے کیچڑ میں سے نباتات حیوانات اور انسان پیدا ہوئے۔ جانداروں کی روح ایک قسم کی ہوا ہے جس میں سورج کی طرح کی گرمی تو نہیں لیکن کرۂ ہوائی سے زیادہ گرم ہے جانداروں کی قسموں کا مدار ہوائے روح کی قسموں پر ہے۔ دیوجانس نے نہایت ذہانت سے یہ کوشش کی کہ جسمانی اور حیوانی زندگی خصوصاً دورانِ خون اور فعلیت حواس کی توجیہ اپنے نظریہ کے مطابق کرے۔ وہ بھی ہیراقلیتوس اور ایونی فلاسفہ کے ساتھ اس عقیدے میں متفق ہے کہ عالم بار بار بنتا اور فنا ہوتا رہتا ہے۔

(ب) فیثاغورثیین

۱۴ فیثاغورث اور اسکا اسکول۔

فیثاغورث کے تاریخی حالات بہت پہلے سے ہی غیر تاریخی افسانوں اور ٹکلوں کے ساتھ مل جل گئے تھے جیسے جیسے زمانہ گذرتا گیا روایتیں اور زیادہ موضوع ہوتی گئیں اس کی تعلیم میں بھی، خصوصاً جدید فیثاغورثی اسکول کے طلوع اور جعلی تصانیف کی کثرت کے بعد، موضوع عناصر اس طرح خلط ملط ہو گئے ہیں کہ

حقیقی کو غیر حقیقی سے جدا کرنا نہایت مشکل کام ہوگیا ہے۔ فیثاغورثی
اسکول اور اس کے بانی کی نسبت فقط چند باتیں کسی قدر یقین کے
ساتھ کہی جاسکتی ہیں اور اُن کی تعلیم کی نسبت فقط وہی حصے قابل
اعتماد ہوسکتے ہیں جو فلولاس کی تحریروں کے اصلی اجزا
ارسطاطالیس کے بیانات اور ان تحریرات سے ملتے ہیں جن کو ہم جائز
طور پر تھیوفراسٹس کی طرف منسوب کرسکتے ہیں۔

فیثاغورث مینسارکس کا بیٹا تھا اس کی جنم بھوم ساموس ہے
جہاں اس کے آباؤ اجداد جو ٹرینیس پیلاسجین تھے فلیوس سے
ہجرت کرکے گئے تھے۔ اس کے زمانۂ حیات کی نسبت جتنے
مختلف اور متضاد بیانات ملتے ہیں اُن سے فقط اتنی بات اغلب
معلوم ہوتی ہے کہ وہ قریباً سنہ ۵۸۰ سنہ ۵۷۰ ق م میں پیدا ہوا
سنہ ۵۴۰ سنہ ۵۳۰ میں اطالیہ آیا اور اس نے چھٹی صدی کے آخر یا
پانچویں صدی کے آغاز میں وفات پائی۔ ہیراقلیتوس بھی اسکی
نسبت کہتا ہے کہ وہ اپنے زمانے کا سب سے بڑا عالم تھا
لیکن اس کی اس معلومات کا ماخذ ہمیں معلوم نہیں۔ اس کی
سیاحتوں کی نسبت متاخرین کے بیانات اور جنوب و مشرق
کے ممالک سے جو تہذیب اور علوم و فنون اس نے سیکھے
یہ باتیں کئی وجوہ سے ناقابل اعتبار ہیں اول تو یہ کہ اُن کے
راوی بہت غیر معتبر ہیں دوسرے یہ کہ یہ بیانات بہت بعد کے
زمانے کے ہیں علاوہ ازیں جن حالات میں یہ بیانات ظہور میں
آئے وہ خود ان کو مشکوک بنا دیتے ہیں۔ ان کا ماخذ تاریخی یادداشت
نہیں۔ تناسخ کے مسئلے اور بعض آرفک فیثاغورثی شعارات
و رسوم کی بنا پر بعض لوگوں نے اٹکل سے کام لیا ہے۔ فیثاغورث
کی مصر میں موجودگی کی نسبت بھی جس کا غیر اغلب ہونا داخلی
شہادت سے ثابت نہیں کرسکتے، قدیم روایات میں کچھ نہیں ملتا–

اس کی سب سے قدیم شہادت اسوکرائیڈس کا ایک خطبہ ہے
جس کو تاریخی حیثیت سے قابل اعتبار ہونے کا دعوےٰ نہیں۔
فیثاغورث کے مصر میں قیام کی نسبت ہیرودوٹس بالکل ناواقف
معلوم ہوتا ہے اور جو فلسفہ وہ مصر سے یونان میں لایا اس سے
اسوکراٹیس بھی یقیناً کوئی علمی نظریات نہیں بلکہ ایک
اصلاحی دستور العمل مراد لیتا ہے ارسطو اور افلاطون کی نسبت
یہ بات اغلب معلوم نہیں ہوتی کہ وہ فیثاغورثیت جیسے با اثر
نظام کا ماخذ مصر کو قرار دیں۔ یہ بات زیادہ قابل اعتبار معلوم ہوتی
ہے کہ فیریسائڈیز اس کا استاد تھا لیکن یہ بھی یقینی نہیں۔ اس کو
انکسیمنڈر کا پیرو قرار دینا محض ایک قیاس کی بات معلوم ہوتی ہے
لیکن گمانِ غالب یہ ہے کہ اس کے ہیئتی نظریہ کا اثر فیثاغورث
کی تعلیم پر ہوا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے تبلیغ و تعلیم کا کام وطن
میں شروع کر کے جنوبی اطالیہ کو میدانِ عمل بنایا اس نے کروٹونا
میں مستقل سکونت اختیار کر لی اور وہاں پہ ایک انجمن قائم کی
بہت سے اطالوی اور سسلی کے یونانی اس کے رکن ہو گئے۔
بعد کی روایات کی رو سے وہ ان علاقوں میں نبی اور صاحب
کرامات شمار ہوتا تھا۔ اس کے پیرو رہبانوں کی طرح رہتے
تھے اشیاء کی ملکیت اِن کے ہاں مشترک تھی گوشت اور
سیم کی پھلی نہیں کھاتے تھے اونی کپڑے نہیں پہنتے تھے اور
اپنی جماعت کے اسرار کو شدت سے پوشیدہ رکھتے تھے تاریخی
نقطۂ نظر سے فیثاغورثی جماعت بھی انھیں سرّی جماعتوں کی طرح
معلوم ہوتی ہے جو اس زمانے میں عام تھیں۔ ہیرودوٹس
جن وجد و مستی کی محفلوں کا ذکر کرتا ہے وہ اس کا بھی مرکزی
عنصر تھیں اور زینوفینیز نے اواگون کی تعلیم کا جو ذکر کیا ہے وہ
اس کا خاص عقیدہ تھا۔ جو لوگ اس کے رکن ہوتے تھے ان سے

یہ تقاضا ہوتا تھا کہ وہ اپنی زندگی کو پاکیزہ رکھیں لیکن بہترین شہادت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کوئی بہت مشکل بات نہ تھی اور فقط چند معمولی باتوں سے پرہیز کا نام تھا۔ فیثا غورثی جماعت اس قسم کی دوسری جماعتوں سے اس بات میں امتیاز رکھتی تھی کہ اس کے اندر فیثا غورث کے مذہب اور اس کی صوفیانہ تعلیم نے اخلاقی اور اصلاحی رنگ اختیار کیا اور ڈوریائی رسوم اور نظریۂ حیات کے مطابق اس کے ارکان جسمانی اور عقلی صحت اخلاق اور ضبط نفس کی کوشش کرتے تھے۔ ان مساعی کے ساتھ ساتھ بہت سے علوم و فنون و صنائع، جسمانی ورزش موسیقی طب اور دیگر علمی جد و جہد اس کے بانی کے اسوہ کے مطابق جاری تھی۔ چوتھی صدی کے آغاز تک ریاضیاتی علوم کا خاص مرکز فیثا غورثی جماعت ہی تھی۔ اس کے ساتھ فطرت کی نسبت وہ عقیدہ بھی تھا جو فیثا غورثی نظام فلسفہ کا خاص موضوع تھا۔ فیثا غورث کی اخلاقی اصلاح کا لازماً سیاسی اصلاح کی صورت اختیار کر لینا اس زمانے کے یونانیوں کی طبیعت اور ان کے حالات کو مد نظر رکھتے ہوئے ایک لازمی بات تھی۔ سیاست میں فیثا غورثی اپنی روح تعلیم کے مطابق ڈوریائی امرائی ادارات کے حامی تھے جن کا مقصد فرد کو کلیتہً جماعت کے ماتحت رکھنا تھا۔ یہ لوگ یونان کبرائے کے بہت سے شہروں پر اسی انداز سے حکومت کرتے تھے۔

فیثا غورثی جماعت کی اس سیاست کی وجہ سے اس پر اکثر حملے بھی ہوئے جن کی وجہ سے فیثا غورث کروٹونا سے میٹاپونٹم چلا گیا جہاں اس نے وفات پائی۔ کئی سال کی پرخاش کے بعد کروٹونا میں فیثا غورثیوں کی مجلس کا مقام جلا دیا گیا جو غالباً سنہ ۴۵۴ سے سنہ ۴۳۰ ق م کا واقعہ ہے اس کے بعد آزاردہی کا بازار گرم ہوا یہ ہنگامہ تمام جنوبی اطالیہ میں پھیل گیا بہت سے فیثا غورثی اِس میں

ہلاک ہوئے اور باقی منتشر ہو گئے۔ انھیں جلا وطن لوگوں میں سے
جن کی وجہ سے وسطِ یونان فیثا غورثیت سے واقف ہوا فلولاس
اور لائسس بھی تھے جو تھیبیز میں رہتے تھے۔ یوراٹوس فلولاس
کا شاگرد تھا۔ ارسٹوکسینوس کہتا ہے کہ اس کے طالب علم آخری
فیثا غورثی تھے۔ چوتھی صدی کے آغاز میں ہمیں کلائنا س
ٹارنٹم میں نظر آتا ہے اور اس کے بعد مشہور آرکائٹاس، جسکی
وجہ سے دوبارہ فیثا غورثیت کو ایک بڑی جماعت کی رہنمائی
حاصل ہوئی۔ اسکے زمانے کے کچھ ہی بعد فیثا غورثی حکمت کا چراغ اطالیہ
میں بھی بجھ گیا۔ لیکن فیثا غورثی اسرار نہ صرف قائم رہے بلکہ پھیلتے گئے۔

۱۵۔ فیثا غورثی نظام

عدد اور عناصر عدد

جس طرح فیثا غورث کی عملی کوششوں کا نصب العین
یہ تھا کہ انسانی زندگی کے اندر ربط و نظام پیدا کرے اسی طرح
جو نظریۂ حیات اِس کے ساتھ وابستہ ہے اور جس کا ماخذ بیشک
خود فیثا غورث ہے، وہ بھی زیادہ تر اس نظام کو مد نظر رکھتا ہے
جو اشیاء کی کلیت یا کائنات میں ربط پیدا کرتا ہے۔ اس کا
ادراک ہمیں خاص طور پر موسیقی کے سُروں اور اجرام فلکیہ کی
باقاعدہ حرکتوں میں ہوتا ہے۔ فیثا غورثی ریاضی داں ہونے کی
حیثیت سے اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ دنیا میں ہر شئے عددی
اضافات سے مرتب ہے۔ فلولاس کہتا ہے کہ عدد ہی وہ شئے
ہے جس سے نامعلوم معلوم ہوتا تمام الٰہی چیزوں انسانوں کے
اعمال موسیقی اور صنعت پر اس کی حکومت ہے اور اس میں

جھوٹ کی کوئی گنجائش نہیں۔ تمام چیزیں عدد کے مطابق بنی ہیں۔ اُن کے خام موجودی فکر نے اس خیال کو اس نظریہ میں تبدیل کردیا کہ عدد ہی اشیا کا جوہر ہے ہر شئے عدد ہے اور فقط عدد پر مشتمل ہے۔ اس خیال کے اشکال کو رفع کرنے کے لئے یہ کہنا کہ فیثا غورثی اعداد اور اشیاء میں فرق کرتے تھے اور اشیاء کو فقط اعداد کے لحاظ سے منظم سمجھتے تھے اُن کے نظریہ کی نسبت ایک صریح غلط بیانی ہوگی۔

اعداد بعض طاق ہوتے ہیں اور بعض جفت طاق وہ عدد ہوتا ہے جس کی تنصیف کی ایک حد ہوتی ہے جفت میں کوئی حد نہیں ہوتی۔ طاق محدود ہوتا ہے اور جفت لامحدود۔ اس سے فیثا غورثیوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ جفت اور طاق یا محدود اور لا محدود تمام اعداد اور اشیاء کے اساسی عناصر ہیں۔ چونکہ یونانی محدود کو لا محدود کی نسبت ناقص سمجھتے تھے اور طاق کو جفت کی نسبت زیادہ مبارک خیال کرتے تھے انھوں نے اس نظریہ کے ساتھ یہ خیال بھی شامل کردیا کہ محدود اور لا محدود یا نیک اور بد کا تخالف ہر شئے میں موجود ہے فلولاس جیسے متاخرین نے دس تخالفات کی ایک فہرست بنائی۔

(۱) محدود اور لا محدود (۲) جفت اور طاق (۳) واحد اور کثیر (۴) دایاں اور بایاں (۵) نر اور مادہ (۶) سکون اور حرکت (۷) مستقیم اور منحنی (۸) نور اور ظلمت (۹) نیک اور بد (۱۰) مربع اور مستطیل۔

اشیاء کے عناصر میں اس تخالف کے موجود ہونے کی وجہ سے ایک ایسی اصل کی ضرورت پیش آئی جو ان کو متحد کرے۔ یہ اصل ہم آہنگی کثرت کی وحدت یا تخالف کی موافقت ہے جیسے یہ کہتے ہیں کہ ہر شئے عدد ہے اسی طرح یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہر شئے میں ہم آہنگی ہے۔ فیثا غورثی جزئی کا تعلق کلی سے اور علامت کا تعلق شئے معلوم سے واضح نہ کرسکے اسی طرح وہ کائنات کی

ہم آہنگی اور موسیقی کی ہم آہنگی میں امتیاز نہ کر سکے۔

۱۶ فیثاغورثی طبیعیات

نظریہ اعداد کو مظاہر و واقعات پر عائد کرنے میں فیثاغورثیوں کا طرز استدلال زیادہ تر بے اصول اور اپنی خواہش پر مبنی تھا۔ جب ان کو کسی چیز میں کوئی عدد یا عددی اضافت معلوم ہوتی تھی تو وہ اس کو اس شئے کا جوہر قرار دیتے تھے۔ اس طرح بعض اوقات یہ ہوتا تھا کہ ایک ہی شئے کو مختلف اعداد سے تعبیر کرتے تھے اور اکثر ایک ہی عدد مختلف قسم کی اشیا کے لئے استعمال ہوتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ ایسی اشیاء کو وہ ایک دوسرے کے مماثل سمجھ لیتے تھے۔ نظریہ اعداد کا زیادہ باقاعدہ اطلاق اس طرح کیا گیا کہ اشیاء کی اقسام کو اعداد کے لحاظ سے مرتب کیا گیا اور انکے صفات کی توجیہ اعداد سے کی گئی۔ اعداد کا اساسی نظام عشری تھا۔ پہلے دس عددوں میں سے ہر ایک کو اپنی اپنی قوت اور اہمیت ہے۔ اِن میں سے دس کا عدد کامل اور جامع عدد ہے اس کے بعد عشرہ بالقوے ہے جس کی وہ قسم کھاتے تھے۔ اِن کے نزدیک عددی اضافات پر سُروں کی ہم آہنگی اور اُن کے اُتار چڑھاؤ کا مدار ہے اِن سُروں کی باہمی نسبت ساز کے تار کی لمبائی سے متعین ہوتی ہے۔ اس کا تفصیلی حساب فلولاس نے دیا ہے۔ اعداد سے جیومٹری کی شکلیں اخذ کیجاتی تھیں (یونانیوں کی ریاضیات میں عام قاعدہ یہی تھا)۔ دو خط کا عدد تھا تین سطح کا اور چار ٹھوس چیز کا فلولاس کے نزدیک مادے کی اصلی ماہیت کا مدار اس کے چھوٹے سے چھوٹے ذروں کی شکلوں پر تھا۔ پانچ باقاعدہ ٹھوس شکلوں میں سے وہ چار پہلوی کو آگ کی طرف

منسوب کرتا تھا ہشت پہلو کو ہوا سے بیست پہلو کو پانی سے مکعب کو زمین سے اور دوازدہ پہلو کو کائنات یا شاید ایتھر سے وابستہ کرتا تھا۔ قدم عالم کا عقیدہ ارسطو کے خلاف بعد کے مصنفوں نے فیثا غورث کی طرف منسوب کیا ہے عالم کی تکوین احد سے شروع ہوئی جو مرکز کی آگ ہے۔ اس آگ نے لامحدود کے قریب ترین حصول کو اپنی طرف کھینچا اور محدود کیا۔ کائنات کا مرکز اور اتحاد اسی کے اندر ہے۔ یہ زیوس کا قلعہ ہے۔ دیگر اجرام فلکیہ کے ساتھ زمین اس مرکزی آگ کے گرد گھومتی ہے۔ تاریخ فکر میں یہ پہلی مرتبہ ہے کہ حرکت ارضی سے حرکتِ فلکی کی توجیہ کی کوشش کی گئی ہے۔ لیکن اجرام فلکیہ کے لئے دس کے کامل عدد کو محفوظ رکھنے کے لئے زمین اور مرکزی آگ کے درمیان ایک اور زمین کو داخل کرنا پڑا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نظام ہیئت جس کی نسبت یہ ثابت ہوسکتا ہے کہ فلولاس اس کا قائل تھا، پہلے پہل فیثا غورث کے تابعین نے پیش کیا۔ موسیقیٔ انجم کا نظریہ جس کا آغاز خیال عوام سے ہوا اور جس کے مطابق سات ستیاروں کو چنگ فلک کے سات تار قرار دیا گیا اس سے زیادہ قدیم ہے۔ روح کائنات کی تعلیم کو جدید فیثا غورثی جعلی تصنیفات میں فیثا غورثیوں کی طرف منسوب کیا گیا۔ لیکن جو کچھ ارسطو نے کہا ہے اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ خیال فیثا غورثیوں کی اصل تعلیم میں داخل نہیں تھا انسانی روح کے متعلق بھی انھوں نے کوئی خاص تحقیقات نہیں کی۔ ارسطو نے اس کی نسبت یہی کہا ہے کہ وہ ذرات شمسی کو ارواح سمجھتے تھے۔ علاوہ ازیں مابعد الطبیعیات میں اس بیان میں کہ فیثا غورثیوں نے کن کن چیزوں کو اعداد میں تحویل کیا وہ روح اور فہم کا بھی ذکر کرتا ہے۔ اس سے اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ فلولاس کا جسم کی بابت یہ خیال تھا کہ

طبیعی صفات کا تعلق پانچ سے ہے حیات کا چھ سے، فہم، صحت اور نور کا سات سے، محبت دانائی اور عملی علم کا آٹھ سے روح کو مطلقاً ہم آہنگی یا شاید جسم کی ہم آہنگی بھی کہا گیا ہے۔ یہ صحیح ہو سکتا ہے کہ فلولاس عقل کا محل سر میں روح کا دل میں نشو و نما کا ناف میں اور تولید کا اعضائے جنس میں قرار دیتا تھا دیگر جزئی معلومات کا یہاں ذکر کرنا ضروری نہیں ہے جو روایتاً فیثا غورثیوں کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں، لیکن جن کا انداز صاف طور پر افلاطونی نفسیات کا ہے۔

۱۷۔ فیثا غورثیوں کی مذہبی اور اخلاقی تعلیم

فیثا غورثی نظام کی علمی باتوں کے ساتھ بہت سی اور تعلیمات ہم تک پہنچی ہیں جن کو فیثا غورثی کہتے ہیں لیکن درحقیقت وہ آزادانہ طور پر پیدا ہوئیں اور فیثا غورثی حکمیات سے یا تو بالکل بے تعلق ہیں یا کچھ ہلکا سا ربط رکھتی ہیں۔ ان میں سب سے پہلے تو تناسخ کی تعلیم ہے جسے فیثا غورث نے آرفک سریات سے لیا اور اس کے ساتھ یہ عقیدہ کہ دورِ عظیم کے ختم پر (جسے وہ غالباً دس ہزار سال کا شمار کرتے تھے) دنیا کے پہلے واقعات بالتفصیل دوبارہ واقع ہوں گے۔ اسی طرح ان کا عقیدہ بھوتوں کی نسبت ہے جن سے ان کی مراد وہ روحیں ہیں جو ہیڈیز (برزخ) میں انتظار کر رہی ہیں یا ہوا میں اڑتی پھرتی ہیں۔ آخر میں کچھ دینیاتی اقوال ہیں جو فلولاس کی طرف منسوب کئے گئے ہیں جن میں سے زینوفینیز کے انداز کا زیادہ خالص تصور خدا اسناد کے لحاظ سے ضعیف ہے اور باقی باتوں میں کوئی فلسفیانہ رنگ نہیں۔ فیثا غورثیوں کی اخلاقی تعلیم جزا و سزا کے عقیدے کیساتھ

بلکہ تناسخ کے ساتھ وابستہ ہو گئی۔ لیکن یہ مذہبی محرک جو خالص فیثاغورثی نہیں ہے، اخلاقیات کی علمی بنیاد کے ساتھ کچھ اشتراک نہیں رکھتا۔ ان عملی قواعد و نصائح میں بھی جو تشبیہی، علامتی اور دیگر صور تو میں پیش کئے گئے ہیں کوئی علمی رنگ نظر نہیں آتا۔ اسی قسم کے اقوال و نصائح ہیں (جن کی قدامت تیسری صدی قبل مسیح سے زیادہ نہیں) مشہور "زرّیں نظم" بھی ہے (اسی قسم کی ایک دوسری نظم شاید کسی قدر اضافے کے ساتھ ارسٹوکسینوس نے بھی تصنیف کی)۔ اِنکے اندر فیثاغورثیوں کے اخلاقی اصول ملتے ہیں۔ دیوتاؤں کا احترام حکومت اور قوانین کی اطاعت، حبّ وطن، دوستوں سے وفاداری، محاسبۂ نفس، پرہیزگاری اور پاکیزگی، یہ سب باتیں اس تعلیم میں داخل ہیں لیکن یہ بھی اسی طرح علمی اصول پر مبنی نہیں ہیں جس طرح کہ شعرا کے اقوال یا ضرب الامثال۔ نظریۂ اعداد کا اطلاق اخلاق پر صحیح طور پر ہمیں بس اتنا معلوم ہے کہ عدل وہ مساوی عدد ہے جس کو مساوی عدد سے ضرب دی جائے کیونکہ اس میں مساوات یا انصاف قائم رہتا ہے۔ یہ بھی صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ نیکی کو موافقت یا ہم آہنگی سمجھتے تھے لیکن اتنی سی عام بات سے ان کی تعلیم پر کیا روشنی پڑ سکتی ہے۔ اگرچہ عملی حیثیت سے فیثاغورثی جماعت کا اخلاقی میلان بہت قدر و قیمت رکھتا ہے لیکن فیثاغورثی فلسفے نے علمی اخلاقیات میں کوئی خاص اضافہ نہیں کیا جس کی وجہ یہ تھی کہ اخلاقی اور مذہبی پند و نصائح سے الگ اس قسم کا تقاضا ہی ابھی پیدا نہیں ہوا تھا۔

۱۸۔ فیثاغورثیت دیگر تعلیمات کے ساتھ مخلوط ہو کر

فیثاغورثی تعلیم نے دیگر نقاطِ نظر کے ساتھ ملکر ہپاسس اور اکفانٹس

کے طبعیاتی نظریات پیدا کئے۔ ہپاسُس جس کا زمانہ ۴۵۰ ق م کے قریب کا ہے میٹاپونٹم میں پیدا ہوا۔ وہ عام طور پر فیثاغورثی شمار ہوتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے فیثا غورث کے مرکزی آگ کے نظریہ کو ہیراقلیتوس کی اصل اول کے ساتھ وابستہ کردیا، کیونکہ اس نے کہا کہ کائنات کا اصل مادہ آگ ہے۔ اکفانٹس نے، جو غالباً چوتھی صدی کے آغاز کا شخص ہے فیثا غورثی تعلیم کو دیمقراطیس کی تعلیم کے ساتھ جوڑ دیا۔ اعداد کے عناصر یعنی اکائیوں کی جگہ اُس نے ذرات کو رکھ دیا لیکن انکساگوراس کی طرح اُس نے یہ فرض کیا کہ روح الٰہی کائنات کی صانع ہے۔ اس سے پیشتر سائراکیوز کے رہنے والے ہائسی ٹاس نے یہ کہا تھا کہ زمین کسی مرکزی آگ کے گرد نہیں بلکہ اپنے محور کے گرد گھومتی ہے۔ اکفانٹس نے اس سے اتفاق رائے ظاہر کیا۔ اس کے برعکس یہ بھی ہوا کہ ایسے فلاسفہ جو فیثا غورثی جماعت سے تعلق نہیں رکھتے تھے اس کی تعلیمات کے بعض حصوں سے متاثر ہوئے۔ پارمینا ئڈیز اور امپیڈ وکلیز اس کی مثالیں ہیں۔ اِن کے علاوہ الکمیوں جو پانچویں صدی کے نصف اول میں کروٹونا میں ایک مشہور طبیب تھا فیثا غورثی تعلیم سے متاثر ہوا۔ جب وہ یہ کہتا ہے کہ انسانی زندگی اضداد میں حرکت کرتی ہے تو ہمیں فیثا غورثیوں کی تعلیم یاد آجاتی ہے۔ اسی طرح وہ ان لوگوں کی طرح کہتا ہے کہ روح اجرام فلکیہ کی طرح دائمی حرکت رکھتی ہے اور غیر فانی ہے۔ مشہور بحری شاعر ایپکارمس کی تصانیف میں بھی زینوفینیز اور ہیراقلیتوس کی باتوں کے علاوہ فیثا غورثی نظریۂ بقائے روح بھی ملتا ہے لیکن ہمیں یہ حق حاصل نہیں کہ ہم اس کو فیثا غورثی کہیں جیسا کہ بعض قدیم فلاسفہ نے کہا ہے۔

(ج) ایلیاتی (Eleatics)

زینوفینیز (Xenophanes)

حیثارثی اسکول کے بانی کے طرح ایلیاتی اسکول کا بانی بھی ان آیونیوں میں سے تھا جو ہجرت کر کے جنوبی اطالیہ میں بس گئے تھے۔ اس کا سن پیدائش ۵۷۶-۵۷۲ ق م کے قریب ہے۔ وہ شاعر اور مطرب کی حیثیت میں کئی سال تک یونان کے شہروں میں پھرتا رہا اور آخر میں ایلیا میں سکونت اختیار کرلی جہاں اس نے بانوے برس کی عمر میں وفات پائی (یعنی ۴۸۰ق م کے قریب) ہیر اقلیتوس بھی اس کے جامع العلوم ہونے کا ذکر کرتا ہے۔۔ تھیوفراسٹس اس کی نسبت کہتا ہے کہ وہ انکسیمنڈر کا شاگرد تھا۔ اس کی نظموں کے موضوع نہایت مختلف تھے + اس کے فلسفیانہ نظریات ہم کو یا تو اس کی ایک ناصحانہ نظم کے ان حصول میں ملتے ہیں جو ہم تک پہنچے ہیں یا ارسطو اور تھیوفراسٹس کے بیانات سے۔ لیکن "De Melisso Xenophanes et Georgia" جس کی نسبت فرض کیا جاتا ہے کہ وہ ارسطو کی تصنیف ہے، درحقیقت نہ وہ ارسطو کی ہے اور نہ تھیوفراسٹس کی اور نہ ہی اس کے اندر زینوفینیز کی تعلیم کا قابل اعتبار بیان ملتا ہے۔ اس تعلیم کا نقطۂ آغاز یونانیوں کے عقائد کی وہ جری تنقید ہے جس کی وجہ سے زینوفینیز کو تاریخ مذہب میں ایک خاص اہمیت حاصل ہے۔ دیوتاؤں کو انسانوں پر قیاس کرنے کو وہ تضحیک اور تحقیر سے دیکھتا ہے اور ان کی نسبت ہومر اور ہیسیوڈ کی داستانوں سے نفرت کا اظہار کرتا ہے دیوتاؤں کی کثرت بھی اس کو خدا کے خالص تصور کے منافی معلوم ہوئی۔ وہ کہتا ہے کہ اعلیٰ ترین ہستی فقط

ایک ہو سکتی ہے دیوتاؤں میں سے ایک دوسروں پر حکومت نہیں کر سکتا۔ دیوتاؤں کی نسبت یہ خیال کرنا بھی دشوار ہے کہ وہ ازل سے ہیں یا یہ کہ وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ آتے جاتے رہتے ہیں۔ صحیح بات فقط یہی ہو سکتی ہے کہ خدا ایک ہے جو نہ صورت میں انسانوں سے مشابہ ہے نہ خیالات میں وہ ہمہ تن چشم ہمہ تن گوش اور ہمہ تن فکر ہے جو بغیر دقت اپنی عقل سے تمام اشیاء پر حکمرانی کرتا ہے۔ لیکن زینوفینیز کائنات اور خدا کو ہم وجود سمجھتا تھا۔" جب وہ کائنات کو دیکھتا تھا تو کہتا تھا کہ سب کچھ ایک ہے اور تمام وجود خدا ہے"۔ افلاطون کہتا ہے کہ تمام اشیاء کی وحدت کی تعلیم سب سے پہلے زینوفینیز نے دی۔ یہ واحد الہی وجود سرمدی اور ناقابل تغیر ہے۔ تھیوفراسٹس اور ارسطو کی صریح شہادت کے مطابق، اس نے اس وجود ازلی کے محدود یا لامحدود ہونے کی نسبت بحث نہیں کی اس لئے کتاب 'De Mil' میں یہ بیان کہ وہ نہ محدود ہے اور نہ لامحدود قابل اعتبار نہیں۔ اغلب یہ ہے کہ ایک دوسرے سلسلے میں اس نے فضا کی لامحدودیت اور زمین کی لامحدود گہرائی کا ذکر کیا ہے۔ اس کے علاوہ افلاک کی نسبت یہ کہا ہے کہ انکی شکل کروی ہے بغیر اس تحقیق کے کہ یہ خیالات باہم موافق کیسے ہو سکتے ہیں اور بغیر اس کے کہ ان بیانات کو ماہیت الہی کی طرف منسوب کیا جائے یہ بات بھی قابل یقین ہے کہ وہ کائنات کو ازلی اور ابدی سمجھتا تھا لیکن اس بیان میں اسکی مراد فقط مادی جوہر سے ہو سکتی تھی کیونکہ کائنات کی نسبت اس نے یہ بات نہیں کہی۔ اس کے نظریہ کے مطابق زمین سمندر میں سے بنی اور پھر سمندر میں چلی جائے گی سورج اور ستارے اس کے نزدیک مشتعل بخارات تھے جو روز بنتے رہتے

ہیں۔ زمین کی تباہی کے ساتھ نسل انسان بھی تباہ ہو جائے گی اور زمین کے دوبارہ بننے پر پھر پیدا ہو گی۔ بعد کے متشککین زینوفینیز کو اپنا ہم خیال سمجھتے تھے اور اپنے اس دعوے کے ثبوت میں اس کے وہ بیانات پیش کرتے تھے جس میں اس نے انسانی علم کی بے یقینی اور محدودیت پر اظہار افسوس کیا ہے۔ لیکن اس کی دیگر تعلیمات کے ادعائی انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اصولاً تشکیک سے کس قدر دور تھا۔

۲۰-پارمینائڈیز (Parmenides)

زینوفینیز نے خدا اور کائنات کی وحدت اور سرمدیت کو پیش کیا تھا لیکن پارمینائڈیز نے ان صفات کو بطور نتیجۂ لازم تمام حقیقت موجودہ پر عائد کیا اور اشیاء کی کثرت اور ان کے تغیر کی نسبت کہا کہ یہ محض نمودِ بے بود ہے۔ یہ مفکرِ عظیم زمانۂ سلف میں خصوصاً افلاطون کے نزدیک بڑا محترم تھا۔ اس کا سنہ پیدائش سنہ ۵۲۰-۵۱۵ ق م سے پہلے نہیں ہو سکتا، اگر افلاطون نے جو کچھ (Parmenides) کے مکالمے میں بیان کیا ہے اس کو صحیح سمجھا جائے۔ لیکن غالباً اس معاملے میں افلاطون نے سنین کو کچھ آگے پیچھے کر دیا ہے جیسا کہ ادبی لطافت کو قائم رکھنے کے لئے اکثر کرتا تھا۔ دیوجانس کا بیان اس بارے میں صداقت کے زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے جبکہ وہ اس کی شہرت اور پختگی کے زمانے کو جو عام طور پر چالیس برس کی عمر کا زمانہ ہوتا ہے سنہ ۵۰۰ ق م کے قریب رکھتا ہے جس کے یہ معنی ہونگے کہ اس کی پیدائش ۵۴۰ ق م کے قریب ہو گی۔ اس کی تعلیم و تربیت پر دو فیثاغورثیوں کا اثر پڑا۔ کہتے ہیں کہ وہ خود بھی فیثاغورثی زندگی بسر کرتا تھا لیکن اپنے

فلسفیانہ نظریات میں وہ زینوفینیز سے مماثلت رکھتا ہے وہ اپنا استدلال موجود اور غیر موجود کے تخالف سے شروع کرتا ہے لیکن موجود سے اس کی مراد مجرّد وجودِ خالص نہیں بلکہ وہ موجود شئے ہے جو مکان کو گھیرتی ہے۔ اس کی اس سے زیادہ تعریف و تحدید اس نے نہیں کی۔ وہ کہتا ہے "فقط وجود ہے" غیر وجود نہ ہے اور نہ اس کا ہونا خیال میں آسکتا ہے"۔ وجود کے تمام تعیّنات وہ اسی اساسی اصول سے اخذ کرتا ہے۔ وجود نہ کسی وقت شروع ہو سکتا ہے نہ ختم کیونکہ نہ وہ عدم سے وجود میں آسکتا ہے اور نہ وجود سے عدم میں جا سکتا ہے۔ اس کی نسبت یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ تھا یا ہوگا وہ ہمیشہ غیر منقسم طور پر ہے۔ وہ ہر جگہ مساوی اور غیر منقسم طور پر موجود ہے کیونکہ کسی ایسی شئے کا وجود نہیں ہو سکتا جو اس کو تقسیم کر سکے۔ وہ ساکن ہے کامل ہے اور ہر جگہ مساوی ہے اور اس کی مثال ہم ایسے کرے سے دے سکتے ہیں جو مرکز سے ہر سمت میں برابر ہے مزید براں فکر وجود سے الگ کچھ نہیں کیونکہ ہر فکر وجود ہی کا فکر ہے اسلئے فقط وہی علم صحیح ہے جو ہم کو ہر شئے میں اس ایک ناقابل تغیر وجود کا پتہ دے۔ اسی کو عقل کہتے ہیں۔ حواس جو اشیاء کی کثرت پیدائش فنا اور تغیر کو ہم پر ظاہر کرتے ہیں، ہر قسم کی غلطی کے ماخذ ہیں۔

باایں ہمہ پارمینائڈیز نے اپنی نظم کے دوسرے حصے میں یہ بیان کرنے کی کوشش کی کہ عام ادراک کے زاویۂ نگاہ سے کائنات کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے۔ حقیقت میں صرف وجود موجود ہے عام انسان عدم کو بھی اس کے ساتھ تسلیم کرتا ہے اور ان دونوں سے تمام اشیاء کی توجیہ کرتا ہے مثلاً ایک طرف نور یا آگ ہے اور دوسری طرف رات یا اندھیرا ثقیل اور سرد جسے پارمینائڈیز

زمین بھی کہتا ہے۔ تھیو فراسٹس کے مطابق وہ ایک کو اصل فاعل اور دوسرے کو اصل منفعل کہتا تھا ان کے ساتھ وہ ضمنیاتی انداز میں ایک دیوی کا بھی ذکر کرتا ہے جو تمام اشیاء کی رہنمائی کرتی ہے۔ وہ یہ بتانے کی کوشش کرتا ہے کہ ان مفروضات کے مطابق کس طرح کائنات کے ماخذ اور اس کی ساخت کو سمجھ سکتے ہیں لیکن یہ توجیہات ہم تک بہت کم پہنچی ہیں۔ وہ کائنات کا نقشہ اس طرح کھینچتا ہے کہ اول زمین ہے اور زمین کے گرد بروج ہیں اور اُن کے اوپر آسمان کا گنبد ہے۔ اِن برجوں میں سے بعض روشن ہیں بعض تاریک اور بعض ملے جُلے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا خیال یہ تھا کہ انسان زمین کے کیچڑ میں سے پیدا ہوا۔ انسانوں کے افکار و ادراکات جسم کے عناصر کے ماتحت واقع ہوتے ہیں۔ دو عناصر میں سے جو چیز کسی ایک عنصر کے مطابق ہوتی ہے وہ عنصر اس کو قبول کرتا اور اس کا ادراک کرتا ہے۔ ادراک کی کیفیت کا مدار اس پر ہے کہ اِن دونوں میں سے کس کو غلبہ حاصل ہے۔ جب گرم عنصر غالب ہوتا ہے تو ادراک زیادہ صحیح ہوتا ہے۔

۴۱- زینو اور ملِسس

(Zeno, Milessus)

زینو اور ملِسس ایلیاتی فلاسفہ کے تیسرے قرن میں ہیں۔ زینو ایلیاتی جو ایک ظالم کے مقابلے میں اپنی شجاعانہ موت کی وجہ سے بہت مشہور ہے پارمینائڈیز کا مرغوب شاگرد اور افلاطون کے بیان کے مطابق اس سے پچیس برس چھوٹا تھا۔ نثر کی ایک کتاب میں جو اس کی ابتدائے عمر کی لکھی ہوئی ہے اس نے عام انداز ادراک کی ایسی ہنرمندی سے تردید کی ہے کہ ارسطو

اس کو منطقی استدلال (Dialectic) کا بانی کہتا ہے۔ زینو کے استدلالات جہاں تک ہم ان سے واقف ہیں دو موضاعات پر مشتمل ہیں، اشیاء کی کثرت کے خلاف اور ان کی حرکت کے خلاف۔ کثرت کے خلاف اس کی دلیل مفصلہ ذیل ہے (۱) اگر وجود میں کثرت ہو تو وہ بے انتہا چھوٹا بھی ہوگا اور بے انتہا بڑا بھی۔ بے انتہا چھوٹا اس لئے کہ اس کی اکائیاں یا عنصری اجزا نا قابل تقسیم ہوں گے۔ لہٰذا ان کا کوئی حجم نہیں ہوگا۔ بے انتہا بڑا اس لئے کہ ہر جزو کسی بڑے حصے کا جزو ہوگا اور وہ کسی اور بڑے کا الی انتہا۔ (۲) اگر وجود میں کثرت ہو تو اشیاء کی تعداد محدود بھی ہوگی اور لامحدود بھی۔ محدود اس لئے کہ جتنی چیزیں ہیں ان سے زیادہ نہیں ہو سکتیں اور لامحدود اس لئے کہ کثیر ہونے کے لئے ہر دو اجزا کے درمیان ایک تیسرا جزو ہوگا۔ اور پھر اس تیسرے اور ان دونوں کے درمیان ایک ایک جزو ہوگا اور یہ سلسلہ کہیں ختم نہیں ہوگا۔ (۳) چونکہ تمام چیزیں مکان میں واقع ہیں مکان خود کسی اور مکان میں ہوگا اور وہ مکان کسی اور مکان میں اور یہ سلسلہ کہیں ختم نہیں ہوگا۔ آخر میں وہ یہ کہتا ہے کہ اگر پیمانے میں سے دانوں کو الٹتے ہوئے آواز پیدا ہوتی ہے تو اس آواز کے پیدا کرنے میں ہر دانہ اور ہر دانے کا ہر جزو حصہ لیتا ہوگا۔

حرکت کے خلاف اس کے چار دلائل زیادہ مشہور اور اہم ہیں۔ (۱) کسی فاصلے کے طے کرنے میں ایک جسم پہلے اس فاصلے کا نصف طے کرے گا اور اس نصف تک پہنچنے کے لئے اس نصف کا نصف طے کر چکا ہوگا۔ ان نصف فاصلوں میں سے کوئی فاصلہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ اس کا نصف نہ ہو سکے۔ لہٰذا ان نصفوں کا سلسلہ لامتناہی ہوگا اور یہ کہنا پڑے گا کہ محدود زمانے میں ایک جسم نے لامحدود فاصلے طے کئے جو ایک متناقض بات ہے۔

(۲) اس دلیل کی ایک دوسری شکل اکیلیز اور کچھوے کی دوڑ کی مثال ہے کہ اگر کچھوا اس سے ذرا بھی آگے نکل گیا ہو تو اکیلیز اس کو ابدالآباد تک نہیں پکڑ سکتا کیونکہ جب وہ اس نقطے پر پہنچتا ہے جہاں کچھوا تھا تو کچھوا آگے کے نقطے تک سرک جاتا ہے پھر اکیلیز کے اس دوسرے نقطے تک پہنچتے ہوئے کچھوا اور آگے بڑھ جائے گا اور اس کی سبقت کہیں ختم نہیں ہو گی۔

(۳) کمان سے نکلا ہوا تیر حالتِ سکون میں ہے کیونکہ وہ ہر لمحے میں فضا کے کسی ایک نقطے پر ساکن ہے لہذا وہ اپنی پرواز کے ہر لمحے میں ساکن ہے جس کے یہ معنی ہوں گے کہ اس نے مطلقاً حرکت نہیں کی۔

(۴) اگر کسی حرکت کرنے والی چیز کی رفتار یکساں رہے تو وہ مساوی فاصلوں کو مساوی وقت میں طے کرے گی۔ لیکن اگر ایک جسم حرکت کرتا ہوا ایک ایسے دوسرے جسم کے پاس سے گذرے جو مقابل سمت سے مساوی رفتار سے حرکت کرتا ہوا آرہا ہے تو وہ اس کے پاس سے دُگنی رفتار سے گذرے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حرکت کے قوانین یہاں واقعات کے خلاف ہیں۔

زمانہ مابعد میں یہ دلائل تشکیک کے اغراض کے لئے استعمال کئے گئے۔ زینو نے بھی یہ دلائل فقط پارمینائڈیز کی حمایت کے لئے قائم کئے تھے۔ لیکن اس کے طرز استدلال سے برہانیات (Dialectic) کو بہت ترقی ہوئی اور زمان و مکان اور حرکت کے مسائل کی بحث کے لئے جدید راستے کھل گئے۔

ملِسّس ساموسی نے جس نے ۴۴۲ ق م میں ایتھنیا کے بیڑے کو فتح کیا، اپنی کتاب میں پارمینائڈیز کے نظریہ وجود کو پیش کیا۔ اس کے اندر اس نے طبیعئین کی مخالفت کی جن میں امپیڈوکلیز اور لیوسپّس بھی شامل تھے۔ لیکن بعض مسائل

میں ان کے ساتھ اتفاق پیدا کرنے کی بھی کوشش کی۔ اس نے وجود کی سرمدیت اور فنا ناپذیری کو انھیں دلائل سے ثابت کیا جن سے پارمینائڈیز نے ثابت کیا تھا۔ لیکن اس کی طرح اُن دلائل سے یہ غیر صائب نتیجہ نہیں نکالا کہ وجود کو لازماً مکان میں لا محدود بھی ہونا چاہئے۔ اس تعلیم کی حمایت اُس نے دوسری طرح سے کی، اور وہ یہ کہ خالی مکان کے وجود سے انکار کردیا اور خلا سے انکار کرکے اشیاء کی کثرت کے نظریہ کی مخالفت کی اور پارمینائڈیز کی طرح وجود کی نسبت یہ دعویٰ کیا کہ وہ واحد اور غیر منقسم ہے۔ اس کا ہم زبان ہوکر اُس نے تغیر اور حرکت سے بھی انکار کیا اور اس سے امپیڈوکلیز کے خلاف یہ نتیجہ نکالا کہ اشیاء کی تقسیم بھی نہیں ہوسکتی۔ اور اُن میں آمیزش بھی نہیں ہوسکتی۔ خلا کے ناقابل فہم ہونے سے اس نے یہ نتیجہ بھی نکالا کہ مکان کے اندر کوئی شئے حرکت نہیں کرسکتی کیونکہ خلا کے بغیر نہ حرکت ممکن ہوسکتی ہے اور نہ تلطیف و تکثیف۔ اسی طرح پارمینائڈیز کی طرح اُس نے حواس کی شہادت سے انکار کیا کیونکہ حواس کو ایک ہی شئے کبھی ایک طرح دکھائی دیتی ہے اور کبھی دوسری طرح۔

II پانچویں صدی ق۔م کے طبیعئین

۲۲ ہیراقلیتوس (Heracleitus)

ہیراقلیتوس ایک آفیسی تھا وہ اُمرا کے خاندان سے تھا اور پارمینائڈیز کا ہم عصر تھا۔ اس کا سنہ وفات ۴۷۵ ق م کے قریب ہوسکتا ہے اور اگر بوقت وفات اس کی عمر واقعی پینسٹھ برس کی تھی تو اس کا سنہ پیدائش ۵۳۵ ق م ہوگا۔ اس کی طبیعت

نہایت سنجیدہ اور فاکرانہ تھی۔ عوام کے افعال و اقوال کو نظر تحقیر سے دیکھتا تھا۔ وہ اپنے زمانے کے نہایت محترم عرفا و عقلا سے بھی خوش نہیں تھا۔ اس لئے بالکل آزادانہ طور پر الگ تھلگ اپنی تحقیقات میں لگا رہا۔ نتائج تحقیق کو اُس نے ایک کتاب میں درج کیا۔ اس کے فقرے مختصر اللفظ اور کثیر المعنی ہیں بعض اوقات اُن کا اختصار ابہام تک پہنچ جاتا ہے اور کاہنانہ معلوم ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے لوگوں میں مُبہم اس کا لقب ہوگیا وہ خود اس اندازِ بیان کو مضمون کے وقار کا تقاضا سمجھتا تھا لیکن ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس کے فکر کا صحیح آئینہ تھا جس کے اندر تصورات کی نسبت وجدانات زیادہ تھے اور وہ کثرتِ مظاہر کی تحلیل کی بجائے ترکیب کی طرف زیادہ مائل تھا۔

زینو فینیز اور پارمینائڈیز کی طرح ہیراقلیتوس بھی فطرت پر غور کرنا شروع کرتا ہے اور اُسے ایک یکساں کلیّت سمجھتا ہے جو نہ پیدا ہوئی ہے اور نہ فنا ہو سکتی ہے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ وہ دونوں جوہر کائنات کی وحدت اور اس کے تسلسل پر پوری توجہ جما دیتے ہیں اور مظاہر کی کثرت اور اُن کے تغیر کو محض نمود سمجھ کر منسوخ کر دیتے ہیں۔ اس کے برعکس ہیراقلیتوس اشیاء کی بے ثباتی اور ان کے تغیر سے اس قدر متاثر ہے کہ وہ اسی تغیر کو عالم کا قانون کلی قرار دیتا ہے۔ تمام چیزیں مسلسل تغیر میں ہیں اور کسی شئے کو ثبات نہیں کوئی شخص بہتی ہوئی ندی کے ایک ہی پانی میں دو دفعہ غوطہ نہیں لگا سکتا۔ ہر شئے بدل کر کسی دوسری شئے کی صورت اختیار کر لیتی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ فطرت کی نہایت متضاد صورتیں بھی حقیقت میں ایک ہی جوہر کی مختلف شکلیں ہیں۔ احد سب کچھ ہے اور سب کچھ احد ہے۔ دن اور رات گرما اور سرما صلح و جنگ سیری اور بھوک

سب خدا ہی ہے۔ اس واحد اور کلی فطرت کی اصل ہیر اقلیتوس کے نزدیک آگ ہے اس کائنات اس واحد کل کو نہ کسی دیوتا نے بنایا ہے اور نہ کسی انسان نے۔ یہ آتش سرمدی ہمیشہ تھی ہے اور ہو گی۔ اس نظریہ کی بنا یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس فلسفی کو آگ ہی ایک ایسا جوہر معلوم ہوتا ہے جس کے اندر خود سب سے کم ثبات پایا جاتا ہے، اور دوسری چیزوں کے اندر بھی وہ سب سے زیادہ تغیر پیدا کرتی اور ثبات کو فنا کرتی ہے۔ آگ سے اسکی مراد شعلہ نہیں تھی بلکہ عام حرارت اس وجہ سے وہ اس کو بخار یا نفس بھی کہتا ہے۔ آگ کی تبدیلی ہئیت سے چیزیں بنتی ہیں اسی طرح شکل بدل کر پھر آگ میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔ "تمام چیزیں آگ کے تبادلے میں ملتی ہیں اور تمام چیزیں آگ کے بدلے میں، جس طرح تمام چیزوں کے بدلے میں سونا ملتا ہے اور سونے کے بدلے میں تمام چیزیں" چونکہ تبدیلئ ہیئت کا یہ عمل ہمیشہ جاری رہتا ہے اس لئے کوئی قائم رہنے والی چیز اس سے نہیں بنتی۔ ہر شئے ہر وقت اپنی ضد میں تبدیل ہو رہی ہے اسی لئے ہر وقت ہر شئے کے اندر متناقضات موجود ہوتے ہیں۔ جنگ کل آئین عالم اور تمام اشیاء کا مبداء ہے۔ "جو چیز دوسری کے خلاف جدو جہد کرے وہ اپنے آپ کو سنبھالتی ہے۔" "جو چیز دوسری سے جدا ہوتی ہے وہ اپنے آپ سے ملتی ہے"۔ عالم کی ہم آہنگی کا مدار مخالف سمتوں کے تناؤ پر ہے جیسا کہ چنگ کے تاروں میں پایا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے ہیر اقلیتوس نے زیوس پولیموس کی تعریف کی اور ہومر کو اس لئے برا کہا کہ اس نے اختلاف کی تحقیر کی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس پر بھی زور دیتا تھا کہ فطرت کی پوشیدہ ہم آہنگی ہمیشہ مخالفت سے موافقت پیدا کرتی رہتی ہے اور قانون الٰہی تقدیر

دانائی عقل کل زیوس یا خدا تمام اشیاء پر حکومت کرتا ہے۔ جوہر اصلی معین قوانین کے ماتحت تمام اشیاء میں ظاہر ہوتا اور پھر واپس ہوتا رہتا ہے۔

اپنی تبدیلی ہیئت میں جوہر قدیم تین اساسی شکلوں میں سے گذرتا ہے۔ آگ سے پانی بنتا ہے اور پانی سے مٹی۔ سمت معکوس میں مٹی سے پانی بنتا ہے اور پانی سے آگ۔ قبل الذکر صورت نزول کی ہے اور موخر الذکر صورت صعود کی۔ اوپر سے نیچے یا نیچے سے اوپر، انہیں منازل میں سے گذرنا پڑتا ہے یہی تغیر تمام چیزوں پر طاری ہے۔ لیکن جب کسی چیز میں سے جتنے جواہر خارج ہو رہے ہیں اتنے ہی دوسری طرف سے داخل ہوتے رہیں تو وہ چیز ثابت اور قائم معلوم ہوتی ہے۔ اس کی ایک نمایاں مثال ہیراقلیتوس کا یہ مشہور خیال ہے کہ سورج ہر روز نیا ہوتا ہے۔ سورج کی آگ شام کو بجھ جاتی ہے اور رات بھر میں سمندر کے بخارات سے دوبارہ بنتی ہے۔ انکسیمندر اور انکسیمینیز کی طرح ہیراقلیتوس بھی اس نظریہ کو کائنات پر عائد کرتا ہے۔ جس طرح کائنات آتش قدیم میں سے پیدا ہوئی تھی اسی طرح ایک جگ کے گذر جانے کے بعد وہ ایک عام آتش زنی میں اسی آگ میں واپس ہو جائے گی۔ اور پھر ایک معین وقت کے بعد اسی جوہر سے دوبارہ بنے گی کائنات کی تاریخ اسی پر مشتمل ہے کہ کائنات میں اشیاء کی کثرت سے ان کی وحدت اور وحدت سے کثرت کی طرف آئے اور یہ تکرار دائمی ہے۔

شلائر ماخر، ہیگل اور لا سالے اس بات کے منکر ہیں کہ ہیراقلیتوس یہ عقیدہ رکھتا تھا۔ ان کی یہ رائے نہ صرف ارسطو سے لیکر تمام دیگر متقدمین کی شہادت کے خلاف ہے بلکہ خود ہیراقلیتوس کے اقوال کے بھی منافی ہے اور افلاطون بھی اسکی حمایت نہیں کرتا۔

انسان کی روح اس آتش الٰہی کا ایک جزو ہے۔ جس قدر کسی روح میں یہ آگ خالص ہوتی ہے اسی قدر وہ روح کامل ہوتی ہے۔" خشک روح عاقل ترین اور بہترین ہوتی ہے۔ چونکہ آتش روح پر بھی مسلسل تغیر طاری ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ حواس اور تنفس باہر کی روشنی اور ہوا سے اسکو قائم رکھیں۔ جسم سے الگ ہونے پر بھی آتش روح کا نہ بجھنا اور انفرادی حیثیت میں جاری رہنا اور ہیراقلیتوس کا آرفیکوں کی طرح اس بات کا قائل ہونا کہ ارواح اس زندگی سے کسی اعلیٰ تر زندگی میں جاتی ہیں یہ سب باتیں اس کے طبیعیاتی نظریہ سے تو اخذ نہیں ہو سکتیں۔ اس کے برخلاف البتہ یہ بات اسکی تعلیم کے موافق ہو سکتی ہے کہ جس فلسفی کے نزدیک تغیر اشیاء کے اندر فقط قانونِ کلی کو ثبات حاصل ہے کہ وہ فقط اس عقلی علم کی قیمت کا قائل ہو جس کا موضوع اشیاء کا عنصر مشترک ہے، اور چشم و گوش کو نامعتبر گواہ سمجھے اور عملی زندگی کے لئے اس اصول کو پیش کرے کہ تمام انسانی قوانین کا مدار ایک الٰہی قانون پر ہے۔ انسان کو چاہیئے کہ اس کی پیروی کرے اور تکبر کے شعلے کو بجھا دے۔ کائنات کی الٰہی تنظیم یا تقدیر پر بھروسہ کرنے سے طمانیتِ قلب حاصل ہوتی ہے جسے ہیراقلیتوس خیر اعلیٰ قرار دیتا تھا۔ اس سے یقین ہے کہ انسان کی مسرت اور سعادت کا مدار اس کی اپنی ذات پر ہے مملکت کی فلاح و بہبود و حکومت آئین پر منحصر ہے۔ "لوگوں کو چاہیئے کہ وہ حمایت آئین میں اسی طرح جنگ کے لئے آمادہ ہوں جس طرح وہ اپنے شہر کی فصیل کو بچانے کے لئے مستعد ہوتے ہیں۔" لیکن یہ امرائی فلسفی یہ بھی کہتا ہے کہ ایک فرد کی نصیحت پر عمل کرنا بھی قانون ہے۔ اس جمہوریت کے خلاف جس نے اس کے

دوست ہیموڈورس کو جلاوطن کرایا' اس نے سخت زہر اگلا ہے۔ اُسی دلیرانہ آزادی سے اس نے اپنی قوم کے عقائد و رسوم پر حملہ کیا اور نہ صرف ڈایونیسی بدمستیوں بلکہ بتوں کی پوجا اور خونی قربانیوں کے خلاف بھی بڑے سخت لفظ استعمال کئے۔

ہیراقلیتوس کے پیرؤوں کی جماعت چوتھی صدی کے آغاز تک نہ صرف اس کے اپنے وطن میں جاری رہی بلکہ اثینیا میں بھی اُس کی ہمت افزائی ہوتی رہی۔ افلاطون کا معلم کراٹلوس بھی اسی کا رکن تھا۔ لیکن یہ بعد کے ہیراقلیتوسی اور خاص کر کراٹلوس ایسے بے اسلوب اور متعصب اور اسقدر مبالغوں میں مبتلا ہو گئے تھے کہ افلاطون اور ارسطو دونوں انکی نسبت نہایت تحقیر کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔

۲۳ امپیڈوکلیز (Empedocles)

امپیڈوکلیز اگریگنیتم کا رہنے والا تھا اس کا سنہ پیدائش سنہ ۴۹۵ ق م کے قریب ہے۔ اس نے ساٹھ برس کی عمر میں سنہ ۴۳۵ ق م کے قریب وفات پائی۔ پرجوش فصاحت وبلاغت اور عملی قوت کی وجہ سے وہ بھی اپنے باپ میٹون کی طرح اپنے شہر کی جمہوریت کا سردار رہا۔ لیکن وہ مذہبی معلم' نبی' طبیب اور اپنے صاحب کرامات ہونے کو زیادہ اہم سمجھتا تھا۔ فیثاغورث کے انداز کی حیرت انگیز شخصیت کی وجہ سے لوگوں پر اس کا اسی قسم کا اثر تھا۔ اس کی موت کی نسبت بہت سی حیرت انگیز داستانیں مشہور ہوگئیں۔ بعضوں نے اُس کو بڑھا کر دیوتا کردیا اور بعضوں نے اس کی نسبت بہت ذلیل باتیں پھیلا دیں۔ سب سے زیادہ قریب صحت یہ بات

معلوم ہوتی ہے کہ قبولیت عام کو کھو دینے کے بعد وہ ترک وطن کر کے پیلوپونسس چلا گیا اور وہیں وفات پائی ۔ جن تصانیف پر اس کا نام درج ہے اُن میں سے فقط دو ناصحانہ نظمیں یقین کے ساتھ اس کی طرف منسوب ہو سکتی ہیں ۔ اون دونوں کے بہت سے اجزا محفوظ ہیں ۔

اپنی متصوفانہ دینیات میں امپیڈوکلیز کی تعلیم آرفک فیثاغورثی تعلیمات کے مماثل ہے لیکن اپنی طبعیات میں وہ پارمینائڈیز کی تعلیم اور کائنات کی نسبت اس نظریہ میں جس کا پارمینائڈیز مخالف تھا، درمیانی رستہ اختیار کرتا ہے ۔ وہ پارمینائڈیز کی موافقت میں وہ ابتدائے مطلق اور فنا کو ناقابل فہم قرار دیتا ہے ۔ لیکن اس وجہ سے وہ اشیاء کی تکثیر اور اُن کے تکوّن و تغیّر کو غلط نہیں سمجھتا ۔ اسی لئے شاید لیوسیپس کی تقلید میں وہ تکون کو اتصال اور فنا کو انفصال کہتا ہے ۔ اور تغیر اس کے نزدیک اصلی اور ناقابل فنا و تغیّر جواہر کا جزوی اتصال و انفصال ہے ۔ یہ جواہر کیفیت کے لحاظ سے ایک دوسرے سے ممتاز اور کمیت کے لحاظ سے تقسیم پذیر ہیں ۔ یہ ذرات نہیں ہیں بلکہ عناصر ہیں ۔ یہ سب سے پہلا فلسفی ہے جس نے عناصر کا تصور قائم کیا لیکن عنصر کی اصطلاح یقیناً بعد کی ایجاد ہے ۔ امپیڈوکلیز انکو "تمام چیزوں کی جڑیں" کہتا ہے ۔ "آگ پانی ہوا مٹی" چار عناصر امپیڈوکلیز کا نتیجۂ طبع ہیں ان میں سے کوئی عنصر دوسرے عنصر میں تبدیل نہیں ہو سکتا اور نہ دوسرے کے ساتھ مل کر کوئی تیسری چیز یا مرکب بنا سکتا ہے ۔ جواہر کا ملاپ اس طرح ہوتا ہے کہ ان کے چھوٹے چھوٹے ذرات یکجا جمع ہو جاتے ہیں اور اجسام جو ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں وہ اس طرح ہوتا ہے کہ ایک جسم کے ذرات الگ ہو کر دوسرے جسم کے

مسامات میں داخل ہو جاتے ہیں۔ جب دو جسموں کے اِخراجات اور مسامات ایک دوسرے کے مطابق ہوتے ہیں تو وہ باہم جاذب ہوتے ہیں جیسے لوہا اور مقناطیس۔ لیکن جواہر کے ملنے یا الگ ہونے کے لئے متحرک قوتوں کا ہونا بھی ضروری ہے ان میں سے ایک قوت انصالی ہے اور ایک انفصالی امپیڈو کلیز ایک کو محبت کہتا ہے اور دوسری کو نفرت محبت کے لئے وہ ہم آہنگی کا لفظ بھی استعمال کرتا ہے۔ لیکن یہ قوتیں ہمیشہ یکساں طور پر عمل نہیں کرتیں۔ جس طرح ہیرا قلیتوس کائنات کی نسبت یہ کہتا تھا کہ وہ آتش قدیم سے نکلتی اور عرصۂ معین کے بعد اسی میں سوخت ہو جاتی ہے اور یہ بننا اور بگڑنا مسلسل اور متوالی ہے اسی طرح امپیڈو کلیز عناصر کی نسبت کہتا ہے کہ ایک دور میں وہ محبت سے متحد اور دوسرے دور میں نفرت سے الگ الگ ہو جاتے ہیں۔ محبت کی حالت میں تمام جواہر کا ملاپ کامل ہوتا ہے اور کائنات ایک کرّے کی صورت اختیار کرتی ہے اور وہ ایک سعید دیوتا کی طرح ہوتی ہے کیونکہ نفرت اس سے بالکل خارج ہوتی ہے۔ اس کی بالکل مخالف شکل یہ ہے کہ عناصر بالکل الگ ہو جاتے ہیں۔ دُنیا کی معمولی حالت میں اشیاء کا بننا اور بگڑنا ان دو انتہائی صورتوں کے بین بین واقع ہوتا ہے۔ موجودہ کائنات کی تکوین میں نفرت سے منفرد شدہ جواہر کے اندر محبت نے ایک مدوّر حرکت پیدا کی اور یہ جواہر رفتہ رفتہ

اس حرکت کی لپیٹ میں آتے گئے۔ حرکت دوری نے اس مرکب میں سے پہلے ہوا یا ایتھر کو الگ کیا اور پھر آسمانوں کا گنبد بنا۔ اس کے بعد آگ نکلی اور اس نے ایتھر کے عین نیچے جگہ اختیار کرلی۔ گردش کے زور سے پانی زمین سے نکل پڑا اور پانی کی تبخیر سے پھر ہوا یا نیچے کی فضا پیدا ہوئی۔ آسمان دو نصفوں پر مشتمل ہے ایک میں بالکل آگ ہے اور دوسرا تاریک ہے جس پر کہیں کہیں آگ کے چھینٹے پڑے ہوئے ہیں۔ ایک دن کے وقت کا آسمان ہے اور دوسرا رات کے وقت کا۔ فیثا غورثیوں کی طرح امپیڈو کلیز بھی سورج کو ایک آئینہ سمجھتا تھا جو آتش آسمانی کی کرنوں کو جذب کرتا اور منعکس کرتا ہے۔ جس طرح کہ چاند سورج کی کرنوں کو۔ زمین اور کائنات سرعت گردش کی وجہ سے اپنی جگہ پر قائم رہتی ہے۔

امپیڈو کلیز کے خیال کے مطابق نباتات اور حیوانات زمین سے پیدا ہوئے۔ لیکن چونکہ محبت کے ذریعہ سے اتحادِ جواہر بتدریج ہوا۔ اس لئے ذی حیات مخلوق کی پیدائش میں کامل نتائج رفتہ رفتہ پیدا ہوئے۔ پہلے زمین سے الگ الگ ٹکڑے اوپر اچھلتے رہے پھر ان سے ملکر عجیب و غریب شکلیں بنتی گئیں۔ اسی طرح جب موجودہ حیوانات اور انسان پیدا ہوئے تو پہلے وہ بے ڈھنگے لوتھڑے تھے۔ مرور ایام سے ان کے جسموں نے منظم صورتیں اختیار کیں۔ یہ خیال کہ امپیڈو کلیز حیوانی اور نباتی اجسام کی تنظیم کی یہ توجیہ کرتا تھا کہ اتفاقی پیداوار میں سے جنہیں سے زندگی کی اہلیت زیادہ ہوتی تھی وہ باقی رہ جاتی تھی نہ خود

اغلب ہے اور نہ ارسطو نے اس کی تائید کی ہے۔ حیوانات کے اجسام کی نسبت اس نے بہت سی باتیں لکھی ہیں۔ تولید اور نشو و نما ہڈیوں اور گوشت کی عنصری ترکیب تنفس جو کسی حد تک جلد کے ذریعے بھی ہوتا ہے، اور اس قسم کے مظاہر کی نسبت اس نے ایسے تُکے لگائے جن سے اُس کی ذہانت کا پتا چلتا ہے۔ حواس کی فعلیت کی توجیہ اُس نے اخراجات و مسامات کے نظریہ سے کی۔ بینائی کی نسبت اس کا خیال تھا کہ آنکھ کی آگ اور اُس کے پانی سے جو اخراجات نکلتے ہیں وہ باہر سے آنے والی روشنی سے جاکر ملتے ہیں۔ تفکر کی توجیہ اس نے یہ کی کہ باہر کا ہر عنصر ہمارے اندر کے مماثل عنصر سے پہنچایا جاتا ہے جس طرح کہ باہر کی جو شئے ہماری طبیعت کے موافق ہوتی ہے اس کی خواہش ہمارے اندر پیدا ہوتی ہے اور جو موافق طبع نہیں ہوتی اُس سے ہماری طبیعت گریز کرتی ہے اسلئے فکر کی کیفیت کا مدار جسم اور خاصکر خون کی ساخت پر ہے جو فکر کا خاص محل ہے۔ لیکن اس قسم کی مادیت نہ پارمینائڈیز کو اس امر سے مانع ہوئی تھی اور نہ امپیڈوکلیز کو کہ محسوس کو معقول سے ادنیٰ قرار دے۔

امپیڈوکلیز نے اس فطری فلسفے کے ساتھ اپنی اس سِتری تعلیم کو علمی طور پر متوافق بنانے کی کوشش نہیں کی کہ ارواح ارضی زندگی میں اُتر جاتی ہیں۔ اور پودوں حیوانوں اور انسانوں کے جسموں میں اُن کا اواگوَن ہوتا ہے اور جو روحیں اپنے آپ کو پاک کر لیتی ہیں وہ دیوتاؤں کی طرف رجعت کرتی ہیں۔ اس نے حیوانات کی قربانی اور گوشت خواری سے بھی منع کیا لیکن اس کے فلسفۂ فطرت کے ساتھ اس کا بھی کوئی تعلق قائم نہیں ہو سکتا۔ اس نے اس تناقض کو

بھی رفع کرنے کی کوشش نہیں کی جو ان تعلیمات میں پایا جاتا ہے اگرچہ یہ ظاہر ہے کہ ان عقائد کے اندر یہ تصور مضمر ہے کہ تضاد اور پیکار تمام شر کا ماخذ ہیں اور وحدت و موافقت میں اعلیٰ درجے کی سعادت پائی جاتی ہے۔ ہمیں یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ امپیدو کلیز کی طبیعیات سے اس "عہد زریں" کے عقیدے کو کیسے اخذ کریں جو اس کی تصنیف کے ایک باقیماندہ جزو میں ملتا ہے۔ اس فلسفی شاعر میں زینوفینیز کی طرح انسان نما دیوتاؤں کے مقابلے میں خدا کی نسبت ایک زیادہ منزّہ تصور پایا جاتا ہے لیکن یہ بتانا مشکل ہے کہ یہ خیال اس کے طبیعیاتی نظام کے ساتھ کس طرح وابستہ ہو سکتا ہے۔

۲۴ ذرّیت (Atomism)

اس جماعت کا بانی لیوسپس تھا۔ جس کے زمانے کی نسبت اقرب بہ صحت یہی بات ہو سکتی ہے کہ وہ انکساگوراس اور امپیدو کلیز کا معاصر تھا۔ تھیوفراسٹس اس کو پارمینائڈیز کا شاگرد کہتا ہے۔ لیکن یہ نہیں بتا سکتا کہ وہ ملطہ سے آیا یا ایلیا سے۔ جن تصانیف سے اس کی تعلیمات کی نسبت ارسطو اور تھیوفراسٹس نے اپنے بیانات اخذ کئے ہیں، وہ بعد میں دیمقراطیس کی ثابت ہوئیں۔ یہ مشہور فلسفی اور شاہد فطرت ابدیرا کا رہنے والا تھا، اور خود اپنے بیان کے مطابق اس وقت کم عمر تھا جب انکساگوراس بڈھا ہو چکا تھا۔ لیکن اپولودورس کا یہ خیال بے بنیاد معلوم ہوتا ہے کہ اس کی عمر انکساگوراس سے ٹھیک چالیس برس کم تھی اور اس کا سنہ ولادت ۴۶۰ سنہ قبل مسیح کے قریب تھا۔ ارسطو بحیثیت فلسفی اسکو سقراط سے پہلے رکھتا ہے

جذبۂ علم اس کو مصر اور غالباً بابل کی طرف بھی لے گیا۔ لیکن آیا جو پانچ برس اس نے باہر گذارے لیوسپس سے ملاقات بھی اسی زمانے میں داخل ہے، ہم اس کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتے۔ ارسطو اور تھیو فراسٹس دونوں اس کو لیوسپس کا شاگرد قرار دیتے ہیں۔ اپنے زمانے کا فلسفیٔ فطرت اور اول درجے کا عالم ہونے کی وجہ سے وہ لیوسپس کے علاوہ دیگر فلاسفۂ قدیم اور معاصر فلاسفہ سے بھی واقف تھا۔ اس کا سنہ وفات معلوم نہیں۔ اس کی عمر کوئی نوّے برس کی بتاتا ہے اور کوئی سو کی اور بعض اس سے بھی زیادہ۔ اس کی تصانیف کے بہت سے اجزا محفوظ ہیں لیکن اصلی کو موضوع سے الگ کرنا خصوصاً اخلاقی اقوال کے بارے میں نہایت مشکل ہے۔

نظریہ ذرات کے اساسی عناصر کو لیوسپس کا کارنامہ سمجھنا چاہئے نیچرل سائنس کے تمام پہلوؤں پر اس کا اطلاق زیادہ تر اس کے شاگرد ہی کا کام معلوم ہوتا ہے ارسطو کا بیان ہے کہ لیوسپس کو پارمینائڈیز کی طرح اس بات کا پورا یقین تھا کہ علی الاطلاق پیدائش اور فنا ناممکن ہے۔ لیکن انفرادی اشیاء کی کثرت ان کا بننا اور بگڑنا اور ان کی حرکت کا اس نے انکار نہیں کیا۔ لیکن جیسا کہ پارمینائڈیز نے ثابت کیا تھا کثرت اور حرکت وغیرہ خلاء، عدم یا غیر وجود کے تصور کے بغیر ناممکن ہیں۔ اس نے کہا کہ وجود کے ساتھ خلا بھی موجود ہے۔ وجود وہ ہے جو مکان کو گھیرتا ہے۔ غیر وجود خلا ہے۔ لیوسپس اور دیمقراطیس خلا اور ملا کو تمام اشیاء کے اساسی عنصر قرار دیتے ہیں لیکن مظاہر کی توجیہ کے لئے ملا کی نسبت انہوں نے کہا وہ لاتعداد ذرات پر مشتمل ہے جو نہایت باریک ہونے کی وجہ سے الگ الگ محسوس نہیں ہوتے۔ ذرات کے مابین خلا

ہے لیکن یہ خود لاینتجزّے ہیں کیونکہ وہ پوری طرح ٹھوس ہیں۔ اور ان کے اندر خلا نہیں۔ اِن ذرات میں وہی صفات پائے جاتے ہیں جو پارمیناڈیز کے وجود میں تھے۔ فرق یہ ہے کہ یہ لاتعداد ہیں اور لامحدود فضا کے اندر پائے جاتے ہیں۔ وہ اصلی ازلی ناقابل فنا اور ہم جوہر ہیں۔ فقط شکل اور حجم کے لحاظ سے وہ ایک دوسرے سے ممتاز ہیں اُن کا مقام بدلتا رہتا ہے، لیکن کیفیت نہیں بدلتی۔ اشیاء کے صفات اور تغیرات کا مدار ذرات کی شکل اور نقل مکان پر ہے۔ چونکہ تمام ذرّوں کا مادہ ایک ہی قسم کا ہے اس لئے کسی ذرّے کے وزن کا مدار اس کے حجم پر ہوگا۔ اگر مماثل حجم کے دو مرکب اجسام کا وزن مختلف ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ایک کے اندر خالی جگہیں دوسرے کی نسبت زیادہ ہیں۔ ہر چیز کی آفرینش ذرات کے اجتماع سے ہوتی ہے اور فنا کے معنی مجتمع ذرات کی پریشانی ہے۔ ہر قسم کے تغیر کا مدار اسی بات پر ہے۔ اشیاء کا ایک دوسری پر عمل میکانکی ہوتا ہے یعنی دباو اور تصادم سے۔ فاصلے پر چیزوں کا عمل کرنا (مثلاً مقناطیس اور لوہا، روشنی اور آنکھ) اخراجات سے واقع ہوتا ہے۔ اشیاء کے صفات ذرات کے حجم شکل مقام اور ترتیب پر منحصر ہیں۔ صفات محسوسہ جو ہم اشیاء کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ وہ فقط اس اثر کی تعبیر ہیں جو ہمارے حواس پر ہوتا ہے۔

اپنے وزن کی وجہ سے ذرات ہمیشہ سے لامحدود فضا میں نیچے کی طرف جاتے رہتے ہیں۔ لیکن بڑے اور زیادہ وزنی ذرّے چھوٹوں کی نسبت زیادہ تیزی سے گرتے ہیں۔ اور اُن سے ٹکراتے ہیں تو ہلکے ذرّے اوپر کی طرف اچھلتے ہیں ان دو حرکتوں کے تصادم سے ایک دوری حرکت پیدا ہوتی

ہے۔ ایک طرف تو ایک طرح کے ذرات یکجا ہوتے جاتے ہیں۔
اور دوسری طرف مختلف قسم کے ذرات کے الجھاؤ سے مختلف
قسم کے عالم الگ الگ ہو جاتے ہیں۔ چونکہ حرکت کا کوئی
مطلق آغاز نہیں ہے اور ذرات اور خلا لامحدود ہیں۔ اس لئے
مختلف قسم کے عالم ہمیشہ سے موجود ہوں گے۔ ہمارا عالم بھی
ان لاتعداد عالموں میں سے ایک ہے۔ ابتدائے عالم اجرام
فلکیہ کی تکوین ان کے مشتمل ہونے اور خشک ہونے کی نسبت
دیمقراطیس کے ظنیات اس کے عام مقدمات کے مطابق ہیں۔
لیوسپس اور دیمقراطیس زمین کو ایک گول طشت سمجھتے ہیں
جو ہوا پر تیر رہا ہے۔ اجرام فلکیہ میں سے سورج اور چاند جو سب
سے بڑے ہیں ہمارے عالم میں اس وقت داخل ہوئے جبکہ
پہلے سے زمین بننی شروع ہو گئی تھی۔ زمین کے محور کے جھکاؤ
سے پہلے وہ زمین کے گرد افقی سمت میں پھرتے تھے۔ چار عناصر
میں سے، دیمقراطیس کا خیال تھا کہ اگ نہایت چھوٹے چکنے
اور گول ذرات پر مشتمل ہے، لیکن دوسرے عناصر میں مختلف
قسم کے ذرات ملے جلے پائے جاتے ہیں۔
جاندار ہستیاں زمین کی کیچڑ سے پیدا ہوئیں۔
دیمقراطیس نے اس مسئلے پر خاص توجہ صرف کی ہے لیکن
اس کے اندر زیادہ غور و خوض اس نے انسان پر کیا ہے۔
اگرچہ وہ انسان کے جسم کی ساخت کا بڑا مدّاح ہے۔ لیکن انسانی
روح اور روحانی زندگی کی اس سے بھی زیادہ قدر کرتا ہے۔ اپنی
تعلیم کے مطابق وہ روح کو ایک جسمانی چیز ہی سمجھتا ہے۔
روح چکنے اور گول ذرات یعنی اگ کی بنی ہوئی ہے وہ ایک
حرارت ہے جو تمام جسم میں پھیلی ہوئی ہے۔ اندر سانس لینے
کی وجہ سے وہ باہر نکل جانے سے محفوظ رہتی ہے اور باہر کی

ہوا سے وہ تازہ بھی ہوتی رہتی ہے۔ رُوح کے مختلف افعال کا محل مختلف اعضا ہیں۔ موت کے بعد ذرات رُوح منتشر ہو جاتے ہیں۔ رُوح انسان کے اندر ایک نہایت اشرف اور الٰہی عنصر ہے۔ دیگر تمام چیزوں میں اسی قدر رُوح اور عقل ہے جسقدر کہ گرم مادہ اِن کے اندر ہے۔ ہوا میں رُوح اور عقل افراط سے ہوگی۔ ورنہ نفس ہمارے اندر یہ چیزیں کیسے پیدا کر سکتا۔ ادراک اس طرح ہوتا ہے کہ اشیاء سے اخراجات نکلتے ہیں اور آلات حواس کے ذریعے ہمارے اندر داخل ہو کر رُوح میں تغیر پیدا کرتے ہیں۔ چیزیں دکھائی اس طرح دیتی ہیں کہ ان کی شبیہیں اُڑ کر ہوا کو اپنی شکل پر ڈھالتی ہیں اور ہماری آنکھ کے اخراجات ان سے آکر ملتے ہیں۔ جس قسم کا ذرہ خارج میں ہوتا ہے ہمارے اندر اسی قسم کا ذرہ اس کا ادراک کرتا ہے۔ فکر سے بھی روح کے اندر اسی قسم کا تغیر ہوتا ہے یعنی جب اس کے اندر ان حرکات سے جن کا اس کو تجربہ ہوتا ہے ایک خاص درجۂ حرارت پیدا ہوتا ہے۔ یہ مادیت دیگر فلاسفہ کی طرح دیمقراطیس کو بھی اس سے مانع نہیں ہوئی کہ وہ قدر و قیمت کے لحاظ سے فکر اور ادراک کے درمیان بین فرق قائم کرے۔ اور ماہیت اشیاء کی نسبت صحیح علم کی توقع فقط فکر سے رکھے اگرچہ وہ اس کو تسلیم کرتا ہے کہ اشیاء کے علم کا آغاز لازماً مشاہدے سے ہوتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ علم حسّی کے نقص کی وجہ سے وہ انسانی علم کی محدودیت اور عدم تیقن کا شاکی ہے۔ لیکن اس کو متشکک نہیں کہہ سکتے کیونکہ پروٹاگوراس کی تشکیک کی اس نے صریح مخالفت کی۔ جس طرح علم کی قیمت محسوسات سے بلند تر ہونے پر منحصر ہے۔ اسی طرح ہمارے حیات کا مدار بھی اسی پر ہے کہ وہ محسوسات سے ماورے ہو۔ قابل آرزو

زندگی وہ ہے جس کے اندر زیادہ سے زیادہ لذت اور کم سے کم آزار ہو۔ روح کی سعادت مال و متاع میں نہیں ہے۔ اصل مسرت زندہ دلی اور سکون قلب میں ہے اور یہ بات فقط خواہشات میں اعتدال اور زندگی میں ہم آہنگی پیدا کرنے سے ہو سکتی ہے۔ دیمقراطیس کے عمل اقوال اسی انداز کے ہیں جن سے وافر تجربے دقیق مشاہدے اور خالص اصولوں کا پتہ چلتا ہے۔ یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس نے ان اصولوں کو اپنے طبیعی نظریہ کے ساتھ علمی طور پر وابستہ کرنے کی کوشش کی ہو۔ اگر اس کے اخلاقیات کا اساسی خیال یہ ہے کہ انسان کی مسرت مطلقاً اس کی کیفیت قلب پر منحصر ہے، تو اس کا ثبوت نہیں ملتا کہ اس نے اس تعلیم کو اس طرح کلی اصولوں کے ساتھ وابستہ کیا ہو جس طرح کہ سقراط نے اپنے اس قول کے بارے میں کیا کہ "نیکی کا مدار علم پر ہے"۔ اسی لئے ارسطو، دیمقراطیس کو اس کے اخلاقی اقوال کے باوجود طبعیین میں شمار کرتا ہے اور علمی اخلاقیات کا بانی سقراط کو قرار دیتا ہے۔

مروجہ مذہب کے دیوتاؤں کی نسبت دیمقراطیس کا نظریہ ہم کو عجیب معلوم ہوتا ہے لیکن در اصل وہ اس کی توجیہ فطرت کے بالکل مطابق ہے۔ اگرچہ اس عقیدے کو بجنسہ قبول کرنا اس کے لئے ناممکن تھا۔ لیکن اس کی توجیہ اس کو ضروری معلوم ہوئی۔ اس غرض کے لئے اگرچہ وہ اس خیال کو ترک نہیں کرتا کہ غیر معمولی فطری مظاہر کو لوگوں نے دیوتاؤں کی طرف منسوب کر دیا ہے۔ یا بعض کلی تصورات کو دیوتاؤں کے رنگ میں پیش کیا گیا ہے۔ لیکن ایک دوسری زیادہ موجودیتی توجیہ اس کی احساسیت کے زیادہ موافق ہے جس طرح مذہب عوام نے فضا کو بھوتوں سے آباد کر دیا تھا

اسی کے مماثل دیمقراطیس نے یہ فرض کیا کہ کرہ ہوا کے اندر بعض ہستیاں ایسی بھی ہیں جو انسانی صورت رکھتی ہیں۔ لیکن ایکے جسم بہت بڑے اور عمر بہت دراز ہوتی ہے۔ اُن کے اعمال اور ہماری دنیا پر ان کے اثرات بعض اوقات بھلے ہوتے ہیں۔ اور بعض اوقات بڑے اِن کی شبیہیں انسانوں کو بعض اوقات خواب میں اور بعض اوقات بیداری میں نظر آتی ہیں۔ انہیں کو انسانوں نے دیوتا قرار دیا ہے۔ دیمقراطیس نے اپنے نظریۂ شبیہات واخراجات سے رویائے صادقہ اور نظر بد کی بھی فطری توجیہ کی کوشش کی۔ اسی طرح اس کا یہ بھی خیال تھا کہ بعض واقعات کی فطری علامتیں قربانی کے حیوانوں کی انتڑیوں سے بھی اخذ کر سکتے ہیں۔

دیمقراطیس کے اسکول کا سب سے بڑا پیرو مٹروڈورس ہے جو یا براہ راست دیمقراطیس کا شاگرد تھا یا اس کے تلمیذ نسّس (Nessus) کا۔ وہ دیمقراطیس کی تعلیم کے اساسی اصول سے متفق ہے لیکن فلسفۂ فطرت کی تفصیلات میں کئی جگہ اس سے اختلاف رکھتا ہے۔ اس کی احساسیت سے اس نے ارتیابی نتائج اخذ کئے لیکن امکان علم کا انکار اس کا مدعا نہیں ہو سکتا تھا۔ انکسارکس جو اسکندر کے ساتھ ساتھ رہتا تھا۔ اور جس کی موت اس کی زندگی سے زیادہ شاندار ہے۔ مٹروڈورس کا یا اس کے شاگرد دیو جانس کا شاگرد تھا۔ نوسیفینز کا نام بھی غالباً مٹروڈورس ہی کے ساتھ وابستہ کرنا پڑے گا۔ جس نے ابیقور کو دیمقراطیس کی تعلیم سے آشنا کیا۔ لیکن کہتے ہیں کہ اس نے پرہو (Pyrrho) متشکک سے بھی تعلیم پائی۔

۲۵، انکساگوراس

انکساگوراس کلازومینی کا رہنے والا تھا۔ اپولوڈورس کے نزدیک اس کا سن ولادت سنہ ۵۰۰ ق م کے قریب ہے۔ اس نے اپنی جائداد کو چھوڑ چھاڑ کر سائنس کے لئے زندگی وقف کر دی اور ریاضی دانی میں بہت نام پیدا کیا۔ یہ کچھ معلوم نہیں کہ اس کے معلم کون تھے۔ بعض حال کے مصنفوں نے بغیر کافی وجوہ کے یہ کوشش کی ہے کہ اس کو ہرموٹیموس کا شاگرد قرار دیا جائے۔ حالانکہ اس سے بہت پہلے کا شخص تھا جس کی نسبت بہت سے اعجاز کاری کے افسانے مشہور ہیں۔ ارسطو کا بیان ہے کہ آغاز ہی میں انکساگوراس کی تعلیم "روح" کو ان افسانوں کے اندر داخل کر دیا گیا تھا۔ اثینیا میں جہاں وہ ہجرت کر کے چلا گیا تھا۔ اس کو پیراکلیز سے بہت قریبی راہ و ربط کا موقع ملا۔ اس سیاس کے دشمنوں نے اس پر یہ الزام لگایا کہ وہ مملکت کے دیوتاؤں کا منکر ہے۔ اسی وجہ سے وہ اثینیا کو چھوڑنے پر مجبور ہوا (۴۳۴-۴۳۳ ق م) اس کے بعد وہ لمپساکوس چلا گیا جہاں اس نے سنہ ۴۲۸ ق م میں وفات پائی۔ اس کی کتاب کے بعض اہم اجزا ابھی تک محفوظ ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ امپیڈوکلیز اور لیوسیپس کی تعلیمات سے آگاہ تھا۔

انکساگوراس ان فلاسفہ سے اس بات میں متفق ہے کہ کسی چیز کا عدم سے وجود یا وجود سے عدم میں جانا ناقابل فہم ہے۔ پیدائش اور فنا جواہر موجودہ کے مجتمع اور پریشان ہو جانے کا نام ہے۔ لیکن جواہر کا اتصال و انفصال جس حرکت کے ذریعے

سے واقع ہوتا ہے اس کی توجیہ بھی فقط مادے سے نہیں ہو سکتی چہ جائیکہ اس حرکت کی جس نے کائنات جیسی حسین اور منتظم کلیت بنائی ہے۔ یہ فقط ایسی ہستی یا جوہر کا کام ہو سکتا ہے۔ جس کا علم اور قوت تمام اشیاء پر محیط ہو اور وہ ایک نفس یا روح ہو۔ یہ قوت اور عقلیت روح کو اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جبکہ کوئی دوسری چیز اس کے ساتھ ملکر اس کو ناقص اور محدود نہ کردے۔ مادے سے الگ نفس کا تصور انکساگوراس کے فلسفے کا اساسی خیال ہے اور نفس و مادہ کے امتیاز کی خاص بناء یہ ہے کہ نفس بالکل بسیط اور مادہ بالکل مرکب ہے۔ نفس کا کسی چیز کے ساتھ ملاپ نہیں۔ وہ تمام اشیاء میں سے لطیف ترین اور خالص ترین ہے۔ ان الفاظ میں روح کا غیر جسمی ہونا پوری طرح بیان نہیں کیا گیا۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ ان سے مراد یہی تھی۔ شخصیت کے مسئلے کو اس فلسفی نے بالکل ہاتھ نہیں لگایا۔ نفس کا خاص کام یہ ہے کہ وہ مخلوط چیزوں کو الگ الگ کرتا ہے۔ اس لئے امتیاز کرنا علم کی خصوصیت ہے۔ نفس کے عمل کرنے سے پہلے مادہ ایک مخلوط مقدار ہوتا ہے جس میں کوئی چیز کسی دوسری سے الگ نہیں ہوتی۔ چونکہ تمام چیزیں اسی مخلوط ڈھیر میں سے محض الگ الگ ہونے سے بن جاتی ہیں۔ اس لئے یہ تمام ہیولے ہم جوہر نہیں ہو سکتا اور نہ امپیڈوکلیز کے سے بسیط جواہر یا ذرات کا مجموعہ ہو سکتا ہے یہ لاتعداد قدیم ناقابل فنا ناقابل تغیر، خاص خاص قسم کے نہایت چھوٹے چھوٹے ذرات پر مشتمل ہے جو ناقابل تقسیم نہیں۔ سونا، گوشت، ہڈی، وغیرہ ان سب چیزوں کے ذرے اس میں ملے جلے پائے جاتے ہیں، انکساگوراس ان کو قدیم جواہر کہتا ہے۔ ان مسلمات کے موافق انکساگوراس نے اپنی

کونیات کا بیان اس حالت سے شروع کیا۔ جبکہ تمام جواہر بالکل مخلوط تھے۔ نفس نے ایک نقطے پر دوری حرکت پیدا کر کے ان کو الگ الگ کرنا شروع کیا۔ اس حرکت کا دائرہ وسیع ہوتا گیا اور لامحدود مادے کے زیادہ سے زیادہ ذرات اسکے اندر آتے گئے اور یہ عمل اب بھی جاری ہے۔ یہ بات کہیں مذکور نہیں کہ انکساگوراس تکوین کائنات کی دیگر منزلوں میں بھی نفس کی مداخلت کا قائل تھا۔ افلاطون اور ارسطو دونوں اس کو الزام دیتے ہیں کہ اس نے اپنے نو دریافتہ اصول سے یہ کام نہیں لیا کہ اس سے فطرت کی غایتی توجیہ کرے اور اپنے پیشروؤں کی طرح اپنے آپکو کورانہ عمل کرنے والی مادی علل تک محدود رکھا۔ حرکت دوری کے اندر جو جواہر آجاتے ہیں۔ وہ دو حصوں میں منقسم ہو جاتے ہیں۔ ایک حصہ گرم خشک روشن اور لطیف ہوتا ہے۔ دوسرا سرد نمناک تاریک اور کثیف۔ ایک ایتھر یا بخار ہے دوسرا ہوا یا کہر۔ مسلسل حرکت سے یہ تقسیم جاری رہتی ہے اور کہیں ختم نہیں ہوتی۔ یہ جواہر تمام اشیا کے تمام حصوں میں پائے جاتے ہیں۔ چیزوں میں جو تغیر ہوتا ہے وہ اس کے اندر کے کسی جوہر کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اگر برف کے اندر تاریکی اور روشنی دونوں نہ ہوتیں تو برف کبھی پانی نہ بن سکتی۔ گردش کی وجہ سے لطیف اور گرم جواہر کی طرف آگئے اور کثیف و نمناک حصے مرکز کی طرف زمین کثیف حصوں سے بنی ہے انکساگوراس بھی دیگر ایونیوں کی طرح اسے ایک طشت کی طرح تصور کرتا ہے جو ہوا کے اوپر قائم ہے۔ اجرام فلکیہ پتھروں کے ڈھیر ہیں جو گردش زمین کی وجہ سے زمین سے کٹ کر دور ہوا میں جا پڑے ہیں۔ جہاں وہ مشتعل ہو گئے ہیں۔ پہلے یہ افقی سمت میں حرکت کرتے تھے اس کے بعد زمین نے محور کے جھکاؤ کی وجہ سے وہ گول

پھرنے لگے اور اپنے مداروں میں کہیں کہیں زمین سے نیچے بھی ہو گئے۔ چاند کی نسبت انکساگوراس کا خیال تھا کہ وہ زمین کی طرح ہے اور آباد ہے۔ سورج جو پیلوپونیسس سے کئی گنا بڑا ہے، اپنی روشنی کا بڑا حصہ چاند اور دوسرے ستاروں کو دے دیتا ہے زمین پہلے دلدل تھی لیکن سورج کی گرمی سے وہ رفتہ رفتہ خشک ہو گئی۔ ہوا اور ایتھر میں جو جراثیم تھے انھوں نے زمین کے کیچڑ سے نشو و نما پائی تو جاندار مخلوق پیدا ہوئی۔ ان میں جو زندگی ہے وہ نفس کی وجہ سے ہے۔ نفس تمام چیزوں میں ایک طرح کا لیکن کم و بیش مقدار میں ہے۔ انسان کے اندر حسی ادراک بھی نفس ہی کی وجہ سے ہے لیکن وہ آلاتِ جسمانی کے ذریعے سے واقع ہوتا ہے اس لئے اس میں نقص رہ جاتا ہے۔ سچے علم کی ضامن فقط عقل ہے۔ انکساگوراس نے کس حد تک علمی تحقیقات میں زندگی وقف کردی تھی اس کا اندازہ اس کی تصانیف سے ہو سکتا ہے اس کے ایسے اقوال سے بھی جن کو دوسروں نے بیان کیا ہے ایک شریفانہ اور سنجیدہ نظریۂ حیات منکشف ہوتا ہے۔ کسی روایت سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ اس نے علمی طور پر اخلاقیات میں بحث کی ہو۔ اور یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ اس نے کوئی مذہبی فلسفیانہ اصول پیش کیا ہو۔ شخصی طور پر وہ مروجہ مذہب کی نسبت پوری علمی آزادی برتتا ہے اور مشہور معجزات مثلاً ایگوس پوٹیمس کی فطری توجیہ کی کوشش کرتا ہے انکساگوراس کے شاگردوں میں سے یوریپیڈیز بھی ہے، اور میٹروڈورس بھی جو فقط ہومری صنمیات کی تمثیلی تاویل کے لئے مشہور ہے۔ ہمیں ارکیلاس ایتھنوی کی نسبت کچھ زیادہ معلومات حاصل ہیں جس کی نسبت یہ فرض کیا گیا ہے کہ وہ سقراط کا معلم تھا۔ اور باتوں میں تو وہ انکساگوراس سے اتفاق

رکھتا ہے لیکن اس بات میں وہ اناکسیمینز اور دیو جانس کے زیادہ قریب ہے کہ وہ مصدری مادے کو ہوا کہتا ہے، اور روح کو ہوا میں ملا ہوا سمجھتا ہے، اور مادے کی تلطیف اور تکثیف سے اشیاء کے بننے اور بگڑنے کی توجیہ کرتا ہے۔ سب سے پہلے گرم اور سرد حصے الگ الگ ہوئے۔ یہ بیان صحیح نہیں معلوم ہوتا کہ وہ نیک و بد کو محض رسم و رواج سے اخذ کرتا تھا۔ ارسطو نے اس کا کہیں ذکر نہیں کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی علمی اہمیت کچھ زیادہ نہیں تھی۔

III سوفسطائیہ

سوفسطائیت کی ابتدا اور اسکے خصوصیات

پانچویں صدی کے آغاز سے بعض ایسے خیالات پھیلنے شروع ہوئے، جن کی وجہ سے کچھ عرصے کے بعد مہذب حلقوں کے اندازِ فکر اور علمی زندگی کے میلان میں ایک نمایاں تغیر واقع ہوا۔ فلسفیانہ نظریات کی باہمی پیکار، اور عام اندازِ ادراک سے انکی کھلی مخالفت سے کائنات کی علمی توجیہات کے خلاف بدگمانی پیدا ہو چکی تھی۔ پارمینائڈز، ہیراقلیتوس، امپیڈوکلیز اور دیمقراطیس جیسے لوگوں نے حِسّی ادراک کی صداقت کو تسلیم نہ کیا۔ اسلئے علم حقیقی کے لئے انسان کی عام قابلیت میں آسانی سے شبہ پیدا ہو سکتا تھا کیونکہ ان فلاسفہ کی مادیت نے اُن کو اس قابل نہ رکھا کہ وہ عقلی علم کی اعلیٰ صحت و صداقت کو علمی طور پر ثابت کر سکیں۔ انکساگوراس نے اپنے نظریۂ نفس کو بھی اس مقصد کے لئے استعمال نہیں کیا۔ اس سے زیادہ یونانیوں کی قومی زندگی

کے عام نشو و نما نے بھی اس امر کا تقاضا کیا کہ علمی جد و جہد کوئی نئی سمت اختیار کرے۔ جنگ ایران کے زمانے سے یونان کی عام تہذیب و تمدن میں بہت ترقی ہو گئی تھی۔ خاصکر ایتھنیا میں جو علمی اور سیاسی زندگی کا مرکز تھا، جو لوگ سیاسی زندگی میں امتیاز حاصل کرنا چاہتے تھے وہ خاص طور پر اس کے لئے علمی طور پر تیار ہونے کی ضرورت محسوس کرنے لگے۔ علاوہ ازیں جب جمہوریت کی فتح نے ان موانعات کو رفع کر دیا۔ جو اقتدارِ جمہور کے راستے میں رسم و قانون نے حائل کر رکھے تھے اور عروج کی راہیں ہر ایسے شخص کے لئے کھل گئیں جو لوگوں کو اپنی طرف راغب کرنے کی قابلیت رکھتا ہو تو ایسی تعلیم جس کے ذریعے سے کوئی شخص خطیب اور رہنمائے جمہور بن سکے۔ بہت قیمتی اور لائق حصول معلوم ہونے لگی۔ اس ضرورت کو ایسے لوگوں نے پورا کرنا شروع کیا جنھیں اُن کے معاصرین سوفسطائی یعنی عقلا کہتے تھے اور اِن لوگوں نے خود بھی اپنے تئیں اسی لقب سے مشہور کیا۔ وہ ہر ایسے شخص کو تعلیم دینے کے لئے تیار تھے جو حاصل کرنے کا آرزو مند ہو۔ عام طور پر یہ لوگ شہر بہ شہر پھرتے رہتے اور تعلیم کے لئے بہت بڑی اجرتیں طلب کرتے تھے۔ یہ بجائے خود کوئی بڑی قابل الزام بات نہ تھی۔ لیکن اس قوم میں اس سے پہلے ایسا رواج نہیں تھا۔ اس تعلیم میں تمام ممکن علوم و فنون داخل تھے۔ جن لوگوں کو سوفسطائی کہا جاتا ہے اُن میں سے بعض سربرآوردہ معلم ایسے بھی تھے جو بالکل میکانکی علوم کی تعلیم دیتے تھے۔ لیکن سوفسطائی تعلیم کا خاص مقصد عمل زندگی کے لئے تیار کرنا تھا۔ افلاطون کے زمانے سے سوفسطائی کی اصطلاح فقط انھیں لوگوں پر عائد کی جاتی ہے جو درس و فضیلت کے پیشہ ور معلم تھے جو اپنے شاگردوں کو عمل اور تقریر دونوں میں ماہر

بنانا چاہتے تھے اور امور خانہ داری یا انتظام جماعت کی قابلیت پیدا کرتے تھے۔ اپنی تمام جدو جہد کو عملی اغراض تک محدود کرنے کی وجہ یہ عقیدہ تھا جسے بڑے بڑے سوفسطائیوں نے ارتیابی نظریات میں بیان کیا اور عام سوفسطائیوں نے مناظروں میں پیش کیا کہ حقیقت کا دریافت کرنا ناممکن ہے اور ہمارا علم نفسی مظاہر کے پرے نہیں جاسکتا۔ ایسے خیال کا رد عمل اخلاقیات پر لازمی تھا۔ اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ اِس زمانے کے جھگڑوں میں جو اخلاقی اصول اور ملکی قوانین کے خلاف نافرمانی پیدا ہوئی اس نے اپنے لئے سوفسطائی نظریات سے ایک سطحی جواز حاصل کیا۔ یہ سوفسطائی پانچویں صدی میں یونان کے اندر تحریک عقلیت کے سب سے بڑے حامی تھے اُن کے فوائد اور انکی کمزوریاں اُن کی اسی حیثیت کا نتیجہ تھیں۔ سوفسطائیوں کی نسبت جو عام رائے ہے جس پر افلاطون کے خیالات کا رنگ چڑھا ہوا ہے۔ ہیگل، ہرمن اور گروٹ اور بعض دیگر مصنفوں نے اُس کی مخالفت کی ہے اور سوفسطائیوں کی تاریخی اہمیت کو واضح کیا ہے۔ لیکن گروٹ نے اس سطحی بودے اور خطرناک عنصر کو نظر انداز کردیا ہے جو سوفسطائیوں کی جائز اور قابل تعریف چیزوں کے ساتھ بھی ہمیشہ شامل رہا اور جو رفتہ رفتہ نمایاں ہوتا گیا۔

۲۷ مشہور سوفسطائی معلمین

سب سے پہلا شخص جس نے اپنے آپ کو سوفسطائی کہا اور قوم کے سامنے معلم فضیلت کی حیثیت میں آیا وہ افلاطون کے نزدیک پروٹاگوراس تھا جو ابڈیرا کا رہنے والا تھا۔ اس کا سن ولادت تقریباً ۴۸۰ ق م یا اس سے کچھ پہلے ہوگا۔ وہ چالیس

برس تک یونان میں پھرتا رہا اور بڑی کامیابی سے معلّم کا کام انجام دیتا رہا۔ کئی دفعہ پیریکلیز کی حمایت میں ایتھنیا میں بھی رہا لیکن آخرکار اس الزام میں کہ وہ دیوتاؤں کا منکر ہے، اسے شہر چھوڑنے پر مجبور کیا گیا۔ ستّر برس کی عمر میں سسلی کی طرف جاتے ہوئے اس نے ڈوب کر وفات پائی۔ اس کی تصانیف میں سے چند اجزاء باقی رہ گئے ہیں۔

پروٹاگورس کے ہمعصروں میں سے گورگیاس بھی تھا جو لیونٹینی کا رہنے والا تھا۔ اس کا سنہ ولادت ۴۸۰ یا ۴۹۰ ق م ہے اس نے معلمی کا کام سسلی میں شروع کیا۔ لیکن ۴۲۷ ق م کے بعد اکثر ایتھنیا اور وسط یونان کے دوسرے شہروں میں بھی آتا جاتا رہا۔ بعد ازاں اس نے تھسلی میں لارسا کے مقام پر مستقل سکونت اختیار کر لی جہاں اس نے سو برس سے زیادہ کی عمر پاکر وفات پائی۔ آخر عمر وہ فقط خطابت کی تعلیم تک اپنے آپ کو محدود رکھنا چاہتا تھا۔ ہم اس کی بعض اخلاقیاتی تعریفات اور ارتیابی دلائل سے واقف ہیں جن کو اس نے ایک الگ کتاب میں درج کیا ہے۔ (جو غالباً اس کے زمانۂ شباب کی تصنیف ہے) پروٹاگورس سے کسی قدر بعد کے زمانے کے دو شخص ہیں جو سقراط کے معاصرین ہیں۔ اُن میں سے ایک پروڈیکس ہے جسے ایتھنیا میں خاصی شہرت حاصل تھی۔ اور دوسرا ہپیاس جو ریاضیات طبیعیات تاریخ اور فن آلات پر اپنی معلومات کی اشاعت بہت کثرت سے لیکچروں اور کتابوں میں کرتا تھا۔ اس کے مخالف کہتے ہیں کہ اس کو محض خود نمائی مقصود تھی سوفسطائی زینیاڈ بھی اسی زمانے کا آدمی معلوم ہوتا ہے۔ باقیوں میں سے مشہور ترین مفصلہ ذیل ہیں۔ تھراسیماکس جس کی سیرت کا افلاطون نے ایک ناگوار خاکا کھینچا ہے۔ یوتھیڈیموس اور ڈائیونیسوڈورس جن کو افلاطون نے اپنے ایک

دمسخریہ' میں ہیرو بناتا ہے ایونوس جو خطیب شاعر اور مصلحِ اخلاق تھا۔

۲۸۔ سوفسطائی ارتیابیت اور مناظرہ

فکر کی اپنے معروض سے نسبت بالکل معکوس ہو گئی جس کے لبِ لباب کو بہت شروع ہی میں پروٹاگوراس نے اس مقولے میں بیان کر دیا کہ "انسان تمام اشیاء کا معیار ہے" "جو کچھ ہے وہ کیسے ہے اور جو کچھ نہیں ہے وہ کیسے نہیں ہے"۔ یعنی ہر شخص کے لئے وہی چیز سچی اور حقیقی ہے جو اس کو ایسے معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے تمام صداقت نفسی اور اضافی ہے، خارجی اور کلی نہیں۔ اس اصول کے ثبوت میں پروٹاگوراس نے نہ صرف اس امر کو پیشِ نظر رکھا کہ ایک ہی شئے مختلف اشخاص کو بالکل مختلف معلوم ہوتی ہے بلکہ ہیراقلیتوس کی تعلیم سے بھی معاونت حاصل کی کہ ہر چیز ہر وقت مسلسل تغیر میں مبتلا ہے۔ اشیاء اور آلاتِ حس کے مسلسل تغیر میں ہر ادراک کی صحت ایک خاص شخص کے لئے ایک خاص لمحے تک ہے اس لئے کسی شئے کی نسبت کسی ایک رائے کو دوسرے پر ترجیح دینا ناممکن ہے۔ دوسرے طرف گورگیاس نے اپنی کتاب 'غیر وجود یا فطرت' میں زینوں کے طرزِ استدلال کو اپنا نمونہ بنایا اور زینو اور ملسس کے قضایا کو اس بات کے ثبوت میں استعمال کیا کہ (۱) کوئی چیز موجود نہیں ہو سکتی (۲) جو کچھ موجود ہے اس کا ہم کو علم نہیں ہو سکتا (۳) جو کچھ معلوم ہو وہ دوسروں کو بتایا نہیں جا سکتا۔ گورگیاس کے اسکول میں ہم کو یہ دعویٰ ملتا ہے کہ ایک موضوع کا کوئی محمول نہیں ہو سکتا کیونکہ ایک چیز میں تعدد نہیں ہو سکتا۔ پروٹاگوراس ہی کا نظریہ زینیاڈ کے اس اصول کی بنا ہے

کہ انسان کی ہر رائے غلط ہوتی ہے، اور بظاہر اس کے معکوس یوتھیڈیموس کے اس اصول کی بھی کہ کسی چیز کی نسبت ہر بات ایک ہی وقت میں اور مختلف اوقات میں بھی صحیح ہوتی ہے۔ یہ سوفسطائی ایلیاتی مقدمات سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ جو کچھ موجود نہیں ہے اور اس وجہ سے غلط ہے اس کو نہ کوئی شخص سوچ سکتا ہے اور نہ کہہ سکتا ہے۔ ہیرا قلیتوس اور پروٹاگوراس کی تعلیمات سے بھی ایسا ہی نتیجہ اخذ کیا گیا۔ اسی کے مماثل قضیہ کہ انسان آپ اپنی تردید نہیں کرسکتا۔ خود پروٹاگوراس کے اقوال میں پایا جاتا ہے۔ ان ارتیابی نظریات سے بھی زیادہ کثیر سوفسطائیوں کے عملی رویے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ حقیقی علم کے حصول سے کس قدر مایوس تھے۔ طبیعیات میں کسی سوفسطائی نے کوئی آزادانہ تحقیقات نہیں کی۔ اگرچہ وہ طبیعیین کے بعض مفروضات سے بعض اوقات کام لیتے تھے اور ہپیاس نیچرل سائنس اور ریاضیات کی بھی تعلیم دیتا تھا۔ ان میں مناظرے کی تعلیم زیادہ عام تھی جس کا مقصد یہ نہیں تھا کہ کوئی علمی عقیدہ قائم کیا جائے، بلکہ حریف کو جس طرح سے ہو سکے زک دی جائے۔ افلاطون ارسطو اور اسوکراتس 'مناظر' اور 'سوفسطائی' کو ہم معنی الفاظ کے طور پر استعمال کرتے تھے۔ خود پروٹاگوراس کا یہ خیال تھا کہ ہر قضیہ کی حمایت اور مخالفت یکساں قوی دلائل سے کی جاسکتی ہے۔ اپنی گفتگو اور اپنی تصانیف میں وہ اپنے شاگردوں کو اس فن سے واقف کرتا تھا۔ اس کا ہم وطن دیمقراطیس ان جھگڑالو لوگوں پر اظہار افسوس کرتا ہے۔ آخرکار اس فن کی تعلیم اور اسکی مشق دونوں کا بہت ذلیل حال ہوا۔ ارسطو کہتا ہے کہ آخر میں اس کی تعلیم فقط یہی رہ گئی کہ استدلال میں نہایت ادنےٰ درجہ کے داؤ پیچ حفظ کرائے جائیں۔ افلاطون کے مکالمہ 'یوتھیڈیموس' سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ فن محض تمسخر لطیفہ بازی اور ضلع جگت بن گیا تھا۔ افلاطون نے تضحیک کے انداز میں لکھا ہے لیکن ارسطو کی

بحث مغالطات سے معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون نے بے بنیاد مبالغے سے کام نہیں لیا۔ مغالطات میں تقریباً تمام مثالیں ان سوفسطائیوں کے اقوال سے لی گئی ہیں جو سقراط کے ہم عصر تھے، اور جن کی نقل مغالطہ کے علم مناظرہ میں بھی ملتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ڈائیونیسیڈوروس اور یوتھاڈیمس کی ادائی بکواس پروٹاگوراس اور گورگیاس کی طرف منسوب نہیں کی گئی لیکن صاف پتہ چلتا ہے کہ وہ لوگ انھیں کی معنوی اولاد ہیں۔ اگرچہ علم مناظرہ بہت سے بحث کرنے والوں کو مشکلات میں مبتلا کر سکتا تھا اور کثرت سے لوگوں کو اپنا مدح بنا سکتا تھا اور ارسطو بھی اسکو اس قابل سمجھتا تھا کہ سنجیدگی سے اس کا امتحان کرے تو یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ اس زمانے کے لوگ تفکر و استدلال میں کس قدر خام تھے اور اسلوب تحقیق سے ناواقف ہونے کی وجہ سے کس قدر مشکلات ان کے راستے میں حائل ہو سکتی تھیں۔

۲۹۔ سوفسطائی اخلاقیات اور خطابیات

اگر کلیۃً صحیح صداقت کا وجود نہیں تو انسان کی زندگی میں بھی کوئی قانون ایسا نہیں ہو سکتا جو سب کے لئے صحیح ہو۔ ہر شخص کیلئے وہی بات سچی ہے جو اس کو سچی معلوم ہو اور وہی بات صائب ہے جس کو وہ پسند کرے۔ متقدین سوفسطائیوں نے اپنے مفروضات سے یہ نتائج نہیں نکالے تھے جب انھوں نے لوگوں کے سامنے اپنے آپ کو معلم فضیلت کی حیثیت میں پیش کیا تو ان کا تصور فضیلت کی نسبت وہی تھا جو کچھ عام طور پر اس سے مراد لیا جاتا تھا۔ پروڈیکوس کا "ہیراکلیز" اور اس کے دوسرے اخلاقیاتی لیکچر اور وہ نصائح جو پھیلائی

نے نسٹر کی زبانی بیان کیئے ہیں۔ یہ تمام چیزیں اگر زمانے کے اخلاقیاتی نظریات کے منافی ہوتیں، تو ان کی ویسی قدردانی ہرگز نہ ہوتی جیسی کہ ہوئی۔ افلاطون کے بیان کے مطابق پروٹاگوراس احساسِ عدل و فرض کو نوع انسان کے لئے دیوتاؤں کا عطیہ خیال کرتا تھا۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ فطری عدل کو تسلیم کرتا تھا۔ گورگیاس نے مرد، عورت، بچے، غلام وغیرہ سب کے فضائل کو الگ الگ عام خیالات کے مطابق بیان کیا ہے۔ لیکن قرنِ اول کے سوفسطائیوں کی تعلیم میں بھی ان کی تشکیک کے بعض عملی نتائج واضح ہونے شروع ہو گئے۔ پروٹاگوراس نے جب اپنی خطابیات کی نسبت یہ دعویٰ پیش کیا کہ اس کی بدولت کمزور معاملہ قوی کر کے دکھایا جا سکتا ہے تو جائز طور پر اس کی مخالفت کی گئی۔ کیونکہ اس نے اس فن کے غلط استعمال کو لوگوں کے سامنے مستحسن بنانا چاہا۔ ہپیاس نے قانون اور فطرت کی مخالفت کو نمایاں کیا اور جابجا قابلِ اعتراض طریقے سے اس کا اطلاق کیا۔ یہ خیال بعد میں سوفسطائی فنِ زندگی کا ایک اساسی نظریہ بن گیا۔ افلاطون، نے تھراسیماکوس، پولوس کالیکلز کی زبان سے یہ خیال بیان کیا ہے اور ارسطو نے بھی اس کی تائید کی ہے کہ واقعی یہ خیال سوفسطائی حلقوں میں عام طور پر صحیح تسلیم کیا جاتا تھا کہ فطری حق وہی ہے جو زبردست کا حق ہے اور تمام مروجہ قوانین اربابِ حل و عقد نے اپنے اغراض کے لئے وضع کئے ہیں۔ اگر عدل کو عام طور پر سراہا جاتا ہے تو اسکی محض یہ وجہ ہے کہ عوام اسکو اپنے لئے مفید سمجھتے ہیں۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنے آپ میں ان قوانین سے بالاتر ہونے کی قوت محسوس کرے تو اسے اس بات کا حق حاصل ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ فطرت اور قانون کے تخالف سے یہ کام بھی لیا گیا کہ لوگوں کو قومی تعصبات کی زنجیروں سے آزاد کیا جائے۔ ان لوگوں نے غلامی کے مطابق فطرت

ہونے میں شکوک پیدا کردئے جن کا ارسطو نے بھی ذکر کیا ہے دیوتاؤں پر اعتقاد اور اُن کی پرستش بھی انسانوں کی بنائی ہوئی چیز ہے۔ دیوتاؤں کا اختلاف اِس کا ایک ثبوت ہے۔ پروٹاگوراس لکھتا ہے کہ "دیوتاؤں کی نسبت میں کچھ نہیں کہتا نہ یہ کہتا ہوں کہ وہ ہیں اور نہ یہ کہ وہ نہیں ہیں" پروڈیکوس نے دیوتاؤں کی نسبت یہ کہا کہ اجرام فلکیہ عناصر اثمار اور دیگر مفید چیزوں کو انسانوں نے ذی روح اور شخصی صفات سے متصف سمجھ لیا ہے۔ کریٹیاس نے سسافس میں یہ اپنا یہ عقیدہ بیان کیا ہے، کہ دیوتا کسی سیاست داں کی ایجاد ہیں جو اس طرح سے لوگوں کو خراب کاموں سے ڈرانا چاہتا تھا۔

جس قدر انسانی ارادہ مذہب اور رسم و رواج کی زنجیروں سے آزاد ہوتا گیا، اسی قدر ان ذرائع کی قدر و قیمت بڑھتی گئی جن سے حریت اور اقتدار حاصل ہو سکے۔ سوفسطائی ان تمام ذرائع کا مآخذ فن تقریر کو سمجھتے تھے جس کی قوت اِس زمانے میں بلاشبہ غیر معمولی تھی اور جن لوگوں نے اپنا تمام اثر فقط اسی کے ذریعے سے پیدا کیا تھا۔ وہ اِس میں بہت مبالغہ کرتے تھے۔ اکثر سوفسطائیوں کی نسبت یہی روایت ہے کہ وہ فصاحت و بلاغت کی تعلیم دیتے تھے۔ اس فن کی نسبت کتابیں لکھتے تھے۔ نمونے کی تقریریں کرتے اور اُن کو ثبت کر لیتے تھے تاکہ اُن کے شاگرد انھیں زبانی رٹ لیں۔ سوفسطائی تعلیم کا یہ ایک لازمی عنصر تھا کہ بحث کی حقیقی یا منطقی صحت کی بجائے زبان کے قواعد پر زیادہ زور دیا جائے۔ سوفسطائیوں کی تقریریں نمائش کے لئے ہوتی تھیں وہ دلنشین مضامین تقریر کے لئے منتخب کرتے تھے ان میں حیرت انگیز نکتہ آفرینیاں کرتے تھے لچھے دار فقروں اور دلپذیر الفاظ سے اُن کو موثر بناتے تھے۔ گورگیاس کی تقریریں اسی وجہ سے کامیاب ہوتی تھیں۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ پختہ مذاق کے لوگوں کو وہ بہت زیادہ پر الفاظ اور پھیکی لگتی تھیں۔ ان میں سے بعض لوگوں نے فنِ خطابت

کی سچی خدمت بھی کی ہے۔ تھراسیماکوس نے اس فن کو علمی حیثیت سے بہت ترقی دی۔ علم اللسان کے اندر بھی تحقیقات انھیں لوگوں نے شروع کی اسم اور فعل اور جملوں کی قسمیں سب سے پہلے پروٹاگوراس نے بیان کیں۔ ہیپیاس نے وزن اور صوت الفاظ کے قواعد مرتب کئے اور پروڈیکس نے مرادفات میں امتیاز قائم کیا اگرچہ وہ اس کام کی اہمیت میں بہت مبالغہ کرتا تھا۔ اس قسم کی کوششوں نے لغوی تحقیقات اور علمی مصطلحات کو بہت ترقی دی۔

دوسرا دور

سقراط، افلاطون اور ارسطو

۳۰۔ تمہید

یہ ایک لازمی بات تھی کہ سوفسطائی دور کی عقلی آزادی کا علمی زندگی پر دو مختلف اقسام کا اثر ہو۔ ایک طرف تو فکر کو اپنی قوت کا احساس ہوگیا اور اس نے تمام قوتوں سے متابعت طلب کی۔ نظریہ علم اور اخلاقیات میں ایک نیا میدان عمل کھل گیا جس کی طرف اس سے پہلے بہت سرسری توجہ کی گئی تھی۔ سوفسطائی استدلال سے ان مسائل کو ہر قسم کی مشق میسّر ہوئی۔ دوسری طرف سوفسطائی تحقیقات فقط اس نتیجے پر پہنچی تھی کہ جس طرح کائنات کا حکمی علم ناممکن ہے اسی طرح اخلاقیات کے لئے بنائے حکمت تلاش کرنا بھی فعل عبث ہے۔ جب انسان علم حاصل کرنے کی قابلیت فطرتاً نہیں رکھتا تو تلاش صداقت بیکار ہے۔ جب اخلاقی عقیدے کی مروّجہ بنیادیعنی انسانی اور الٰہی قوانین کی مطلق فوقیت کا عقیدہ بھی ترک کردیا

گیا تو یونانی قوم کی علمی زندگی کی طرح اُس کی اخلاقی اور آئینی زندگی بھی خطرے میں پڑتی ہوئی معلوم ہوئی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ خطرہ بہت زیادہ قوی نہیں تھا۔ پانچویں صدی کے آغاز سے اُس قوم کے اخلاقی اور مذہبی وجدانات میں شعراء اور مصنفین نے ایسی لطافت اور وسعت پیدا کردی تھی اور انسانی زندگی کے اہم ترین مسائل پر اتنے مختلف زاویوں سے بحث ہوچکی تھی (اگرچہ یہ بحث علمی انداز کی نہ تھی) کہ اخلاقی عمل کے لئے ایک جدید اور زیادہ استوار بنیاد قائم کرنے کے لئے یونانیوں کو فقط اس بات کی ضرورت تھی کہ وہ اپنے آپ پر اور زیادہ گہری طرح غور و خوض کریں اور جو کچھ حاصل ہوچکا ہے اُنکو مفید بنانے کی کوشش کریں۔ لیکن اُس قسم کا تفکر ایسے علم سے پیدا ہوسکتا تھا جو ان شکوک کا شکار نہ ہو جنھوں نے حکمت پر سے تمام اعتماد ہی اٹھا دیا تھا۔ ادعائیت کی بجائے اس کی بنیاد اسباب و شرائط علم کی تحقیق پر ہونی چاہیے جس حسّی نقطۂ نظر سے طبیعئین کبھی آگے نہیں بڑھ سکے تھے۔ اُس سے گذر کر یہ تسلیم کیا جائے کہ حکمت کا صحیح موضوع اشیاء کی وہ ماہیت ہوتی ہے جو براہ راست اوراک سے بلند تر فکر کا معروض بنتی ہے۔ ایسی حکمت کی بنا سقراط کا یہ تقاضا تھا کہ علم کلی تصورات پر مبنی ہے۔ اُس نے لوگوں کو سکھایا کہ کس طرح عمل برہان سے تصورات حاصل کرنے چاہئیں اور اُس عمل کا اطلاق اس نے اخلاقیاتی اور مذہبی مسائل پر کیا۔ چھوٹی سقراطی جماعتوں نے سقراط کے فلسفے کے عناصر کو الگ الگ لے کر قدیم تعلیمات کے ساتھ ملادیا۔ افلاطون نے اپنے استاد کا کام زیادہ گہرے اور زیادہ جامع طریقے سے جاری رکھا۔ اس نے سقراط کے فلسفۂ تصورات کو ترقی دی اور قبل سقراطی فلسفے کے مماثل عناصر کو اُس میں داخل کیا اور اس سے مابعد الطبیعیاتی نتائج اخذ کئے اُس کے بعد اُس نے تمام مسائل کی بحث اُس نقطۂ نظر سے کی۔ اس طریقے سے اس نے ایک عظیم الشان

نظامِ تصوریت کی تعمیر قائم کی جس کے اندر مرکزی حیثیت میں ایک طرف ادراکِ تصورات ہے اور دوسری طرف انسان کی فطرت اور اس کے فرائض کی نسبت تحقیق۔ ارسطو نے اس پر یہ اضافہ کیا کہ خارجی فطرت کی نسبت بڑی سرگرمی سے تحقیقات کی اور افلاطون کی تصوریت کے اندر جو شدید ثنویت پائی جاتی تھی اس پر معترضانہ تنقید کرنے کے باوجود اساسی اصولوں پر وہ مستحکم رہا اور اُن کو وسعت دیکر کلیت حقیقت پر حاوی کرنے کی کوشش کی۔ اس طرح اس نے سقراطؔ کے فلسفۂ تصورات کو بلند ترین علمی کمال تک پہنچادیا۔

ا۔ سقراط

۳۱۔ سقراط کی زندگی اور اسکی شخصیت

سقراط ۴۶۹ ق۔م میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ سوفرونسکوس (Sophroniscus) سنگ تراش تھا اور اس کی ماں فیناریت (Phaenarete) بچے جنانے والی دائی تھی۔ اس کی تعلیم اس سے زیادہ نہیں ہوئی جتنا کہ اس کے ملک میں عام طور پر رواج تھا۔ فقط بعد کے مصنفوں نے انکساگوراس کو اس کا معلم قرار دیا ہے اور ارسٹوکسینوس، ارکیلاس کو اس کا ہم عصر بتاتا ہے اس بارے میں افلاطون اور زینوفون دونوں کی مطلق خاموشی ان دعوؤں کے خلاف پڑتی ہے اسی طرح سے فیڈو، میں افلاطون نے سقراط کی زبان سے جو کچھ بیان کیا ہے اس سے بھی اِن کی حمایت نہیں ہوتی۔ ممکن ہے کہ بعد میں کتابوں سے اور سوفسطائیوں کی صحبت سے اُس نے

اپنے علم میں اضافہ کرنے کی کوشش کی ہو اور اُن کے بعض درسوں میں بھی شریک رہا ہو۔ لیکن اس کا فلسفہ براہِ راست تدریس علوم سے زیادہ اسکے اپنے تفکر اور اس تہذیب کا رہینِ منّت ہے جو اس وقت ایتھنیا میں میسّر تھی۔ سربرآوردہ مردوں اور عورتوں سے گفتگو کرکے بھی اُس نے بہت کچھ حاصل کیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اپنے باپ کا فن بھی سیکھا۔ اُس کو 'آوازِ باطن' نے اس کی طرف راجع کیا کہ وہ اس مقصدِ برتر کے لئے زندگی وقف کرے کہ لوگوں کے خیالات میں اصلاح کی جائے اُس کے بعد ڈلفی کاہن نے بھی اس آواز کی تائید کی۔ ارسٹوفینز کا بیان ہے کہ وہ ۴۲۳ق م میں اس کام میں مصروف تھا لیکن افلاطون کے نزدیک پیلوپونیشین جنگ سے قبل بھی وہ یہ کام کرتا تھا۔ آخر عمر تک وہ اسی کام میں منہمک رہا۔ نہایت درجے کے فقروفاقہ اور زنیتھپ جیسی بیوی کے باوجود اس نے اس مقصد سے منھ نہ موڑا۔ اس کی زندگی میں ایثارِ نفس کا کمال پایا جاتا ہے وہ اس تلقین کے لئے کچھ اُجرت طلب نہیں کرتا تھا۔ نہ اہل وعیال کی ضروریات اور نہ پبلک کے مشاغل اس کو اپنے نصب العین سے ہٹا سکے۔ اُسکی ضرورتیں نہایت تھوڑی تھیں اور وہ اخلاقی پاکیزگی عدل اور پرہیزگاری کا نمونہ تھا۔ لیکن وہ کوئی خشک زاہد نہیں تھا۔ اس کا سینہ حقیقی انسانی ہمدردی کا خزینہ تھا وہ ایک نہایت زندہ دل مصاحب تھا اس کی گفتگو میں معقولیت اور نکتہ سنجی پائی جاتی تھی، وہ ظاہری اور باطنی سکون کا مجسّمہ تھا اسی لئے نہایت مختلف سیرتوں اور مختلف درجوں کے لوگ اس کے مدّاح اور قدرداں تھے اپنی قوم کی خصوصیات کا وارث ہونے کی حیثیت سے وہ صلح اور جنگ دونوں میں استقلال سے اور بے خوف ہوکر اپنے فرائض کو انجام دیتا تھا اپنی سیرت اور کردار اور اپنی تعلیم دونوں کے لحاظ سے وہ ایک سچا یونانی اور ایتھنیائی تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ اسکی سیرت میں کچھ

ایسی باتیں پائی جاتی تھیں جو اس کے معاصرین کو بھی غیر معمولی طور پر حیرت انگیز اور انوکھی معلوم ہوتی تھیں۔ ایک طرف تو اس میں کچھ عالم نمائی اور اپنی ظاہری وضع سے بے پروائی پائی جاتی تھی جو ایک فلسفی کے لئے تو موزوں تھی لیکن اس کی قوم کے مذاق کے موافق نہیں تھی کبھی کبھی وہ اپنے افکار میں اس قدر غرق ہو جاتا تھا کہ معلوم ہوتا تھا کہ گرد و پیش سے بالکل بے توجہ ہو گیا ہے۔ اور رفتہ رفتہ اس کے اندر ایسا قوی تھا کہ شباب میں بھی اکثر کسی کام کے شروع کرتے ہوئے وہ رک جاتا تھا اور اسے دھندلا سا احساس ہوتا تھا کہ کوئی قوت اس کو اشارہ کر رہی ہے یا باطن سے اس کو کوئی آواز آ رہی ہے۔ اپنی نسبت روہانے صادقہ کا بھی اسے یقین تھا ان تمام خصوصیتوں کی بنا یہ تھی کہ سقراط خارجی دنیا سے یکسو ہو کر انسان کی فطرت عقلیہ کے مسائل پر نہایت گہرا غور و خوض کرتا تھا۔ اسی خصوصیت کا نقش اس کے فلسفے پر بھی پایا جاتا ہے۔

۳۲- سقراط کا فلسفہ

اس کے ماخذ اصول اور آثو

چونکہ سقراط نے تصنیف کی صورت میں کچھ نہیں چھوڑا اس لئے اس کی تعلیم کی نسبت ہمارے علم کے صحیح ماخذ فقط اس کے دو شاگردوں زینوفون اور افلاطون کی کتابیں ہیں۔ بعد کے مصنفوں میں فقط ارسطو کا بیان قابل توجہ ہو سکتا ہے لیکن اس نے اس بارے میں کوئی ایسی بات نہیں کہی جو قبل الذکر دو تلامذہ کے بیانات میں نہ ملے۔ یہ ایک عجیب بات ہے کہ زینوفون اور افلاطون فلسفۂ سقراط کی دو مختلف تصویریں

ہمارے سامنے پیش کرتے ہیں۔ افلاطون بلا کم و کاست اپنے خیالات استاد کی زبان سے بیان کر دیتا ہے لیکن یہ بات بھی بحث طلب ہے کہ اس کا غیر فلسفی شاگرد زینوفون بھی کہاں تک اپنے استاد کے خیالات کا صحیح آئینہ پیش کرتا ہے یہ شبہ بے بنیاد نہیں ہے لیکن زینوفون کے بیان پر اس حد تک ضرور اعتماد کیا جاسکتا ہے جس حد تک کہ ڈسّن اور شلائر ماخر اس کو یقین کے قابل سمجھتے ہیں۔ جہاں تک اہم تاریخی امور کا تعلق ہے زینوفون اور افلاطون کے بیانات میں تفاوت نہیں پایا جاتا۔ جس طرح افلاطون اور ارسطو کے بیانات سے سقراط کی تعلیم کے معنی ہم پر منکشف ہوتے ہیں اسی طرح زینوفون کے بیانات سے اس فلسفی کی تاریخی اہمیت متعین ہوتی ہے۔ سوفسطائیوں کی طرح سقراط بھی نیچرل سائینس کی کچھ اہمیت نہیں سمجھتا اور فلسفے کو بہبودِ انسانی کے مسائل تک محدود رکھنا چاہتا ہے۔ اس تقاضے میں بھی وہ سوفسطائیو کا ہم خیال ہے کہ ہر شخص کو چاہئے کہ وہ رواج و روایت کو چھوڑ کر خود آزادی سے اپنے لئے عقائد پیدا کرے۔ لیکن ان تعلیمات میں بڑا فرق یہ تھا کہ سوفسطائی کلّی قوانین اور مطلق صداقت کے قائل نہ تھے لیکن سقراط کو پورا یقین ہے کہ ہمارے خیالات کی قیمت اور ہمارے اعمال کی صحت کا مدار اسی پر ہے کہ وہ اس حقیقت اور صداقت کے موافق ہوں جو علی الاطلاق موجود ہے۔ اگرچہ وہ عملی مسائل تک اپنے آپ کو محدود رکھتا ہے لیکن اس کے نزدیک صحیح عمل کا مدار صحیح فکر پر ہے۔ اس کا خاص مقصد صحیح علم کے ذریعے سے اخلاق کی اصلاح ہے۔ حکمت کو عمل کا غلام نہیں بلکہ اس پر حکمراں ہونا چاہئے۔ عمل کے مقاصد علم سے متعین ہونے چاہئیں۔ زینوفون کے بیان سے بھی اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ سقراط کی طبیعت پر علم و حکمت کا تقاضا اس قدر غالب تھا کہ وہ بار بار ان حدودِ تحقیقات سے تجاوز کر جاتا تھا جو اس نے

اپنے لئے قائم کئے تھے، اور ایسے دلائل میں پڑ جاتا تھا جن کی کوئی عملی غرض نہیں ہوتی تھی۔ سقراط کے لئے سب سے بڑا سوال یہ تھا کہ علم کے کیا شرائط ہیں۔ اس سوال کا اس نے یہ جواب دیا کہ کوئی شخص کسی مسئلے کی نسبت کچھ نہیں کہہ سکتا جب تک کہ وہ اس کی کلی غیر متغیر ماہیت یعنی اس کے تصور کلی سے واقف نہ ہو۔ ہر قسم کے علم کو لازماً تعیینِ تصورات سے شروع ہونا چاہیے۔ اس فلسفی نے اپنے لئے فرضِ اولین یہ قرار دیا کہ وہ خود اپنے تصورات کا امتحان کرے اور دیکھے کہ وہ اس معیارِ علم کے موافق ہیں یا نہیں کیونکہ معائنہ ذات اور علمِ ذات اس کے نزدیک ہر قسم کے صحیح علم و عمل کی بنیاد ہے۔ چونکہ یہ جدید معیار علم ابھی تک فقط اس کی طبیعت کا تقاضا تھا اور کسی علمی نظام میں مرتب نہیں تھا اس لئے اس منزل میں وہ پہلے تنقیح ذات سے فقط اقرارِ جہالت پر پہنچ سکا۔ لیکن علم کی ضرورت اور اس کے امکان کا عقیدہ اس میں اس قدر قوی تھا کہ وہ فقط احساسِ جہالت پر قناعت نہیں کر سکتا تھا بلکہ طلب علم میں اور زیادہ جدوجہد کرتا تھا۔ جو کچھ اس کو اکیلے حاصل نہیں ہوا تھا وہ دوسروں کے ساتھ تبادلۂ خیال کر کے حاصل کرنے کی کوشش کرتا تھا، اور گفتگو کے ذریعے سے دوسروں کے ساتھ ملکر تحقیق کرتا تھا چونکہ ہر شخص اپنی نسبت یہ یقین رکھتا ہے کہ اس کو کسی نہ کسی قسم کا علم ہے کہ وہ دوسروں کے اس مفروضہ علم کی نسبت بھی جرح کرے اور اس کی حقیقت کو عریاں کرے۔ اس کا یہی کام تھا کہ وہ اپنا بھی امتحان کرتا رہے اور دوسروں کا بھی۔ اسی مقصد کو مدنظر رکھتے ہوئے وہ اپنے آپ کو بچہ جنانے والی دائی سے تشبیہ دیتا ہے۔ چونکہ اس کے مخاطبوں کے دماغ میں علم کا صحیح تصور نہیں ہوتا اس لئے ہر مکالمے کے آخر میں اُن کی جہالت کا ثبوت ملتا ہے اور سقراط کی طرف سے حصول معلومات کی درخواست

ایک تضحیک معلوم ہوتی ہے۔ لیکن گفتگو میں حصہ لینے والے طلب علم میں اس کا ساتھ دینے پر تیار ہو جاتے ہیں اور اس مسلک میں اس کو اپنا ہادی بنا لیتے ہیں اس لئے سقراط جیسا فطری معلم ایسے لوگوں کی تلقین کو جو اکثر نوجوان ہوتے ہیں اور اس کے زیر اثر آسکتے ہیں اپنا خاص مقصد قرار دیتا ہے۔ یونانی نقطۂ نظر سے سقراط ایک عاشق تھا لیکن اس کا عشق خوبصورت جسم نہیں بلکہ خوبصورت روح کے لئے تھا۔ سقراط جو تحقیقات اپنے دوستوں کے ساتھ ملکر کرتا ہے اس کا مرکزی مقصد تعین تصورات ہوتا ہے اور اس کے لئے وہ جس اسلوب تحقیق سے کام لیتا ہے وہ استقرا بذریعہ سلسلۂ براہین ہے۔ یہ استقرا صحیح اور جامع مشاہدات سے نہیں بلکہ روزمرہ کی زندگی کے مشہور تجربات اور عام طور پر مسلمہ قضایا سے شروع ہوتا ہے۔ چونکہ سقراط معروض تحقیق کو ہر پہلو سے دیکھتا ہے، ہر تعریف کی متناقض مثالوں سے جانچ کرتا ہے اور مسلسل جدید امور متعلقہ کو پیش کرتا ہے، اس لئے وہ فکر کو مجبور کرتا ہے کہ وہ موضوع بحث کی نسبت تمام خصوصیات کو یکجا کرکے ایسے جامع تصورات قائم کرے جو تناقض سے بری ہوں۔ سقراط کے نزدیک تصورات ہی صداقت کا معیار ہیں دوسروں کی رائے کی تردید اور اپنے خیالات کی تائید کے لئے وہ خواہ کیسے ہی ذرائع استعمال کرے لیکن نتیجہ آخر میں یہی نکلتا ہے کہ کسی شئے کی نسبت فقط وہی دعوئ صحیح ہو سکتا ہے کہ جو اس کے صحیح تصور کے مطابق ہو اس عام اصول کے علاوہ کہ علم تصورات ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے سقراط نے منطق یا اسلوبیات کا کوئی خاص نظریہ قائم نہیں کیا۔

۲۳۔ تعلیم سقراط کی ماہیت

طبیعیین کے برعکس سقراط نے اپنی تحقیقات کو فقط اخلاقی مسائل

تک محدود رکھا۔ اس کے نزدیک انسان کے لئے فقط اسی علم کی قدر و قیمت ہے اور فقط یہی چیز ہے جس کو انسان جان سکتا ہے۔ فلسفۂ فطرت کی نسبت تفکرات بے نتیجہ اور بے مقصد ہیں بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ وہ سب غلطی پر مبنی ہیں کیونکہ ان کے مدعی آپس میں متفق نہیں ہو سکتے اور انکساگورس جیسا مفکر بھی اُن کی وجہ سے مشکلات میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ ہم اس بیان کی صحت کی نسبت شک نہیں کر سکتے جیسا کہ شلائر ماخر نے کیا ہے کیونکہ ارسطو اس کی تصدیق کرتا ہے اور وہ سقراط کی تعلیم کے عام انداز کے مطابق ہے۔ جیسا کہ اس کے فلسفے کے عام میلان سے توقع ہو سکتی ہے سقراطی اخلاقیات کا اساسی تصور یہ ہے کہ نیکی علم ہے۔ اس کے نزدیک نہ صرف بغیر علم کے راست روی ناممکن ہے بلکہ نیکی کے صحیح علم ہونے پر نیکی نہ کرنا بھی ناممکن ہے۔ خیر وہی ہے جو فاعل کے لئے مفید ترین ہے اور ہر شخص فطرتاً اپنی بھلائی کا آرزو مند ہوتا ہے اسلئے یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی شخص کسی عمل کو اچھا سمجھنے پر بھی اُسے نہ کرے۔ کوئی شخص بالارادہ برا نہیں ہوتا۔ انسانوں کو نیک بنانے کے لئے فقط اسی بات کی ضرورت ہے کہ نیکی کو ان پر پوری طرح واضح کر دیا جائے۔ ہر قسم کی نیکی علم پر مشتمل ہے اور تعلیم سے پیدا ہو سکتی ہے۔ وہی شخص بہادر ہے جو یہ جانتا ہے کہ خطرے کے روبرو کس طرح عمل کرنا چاہئے۔ پارسا وہی ہے جو جانتا ہے کہ دیوتاؤں کی نسبت ہمارا رویّہ کیا ہونا چاہئے۔ عادل وہی ہو سکتا ہے جو جانتا ہے کہ انسانوں کے ساتھ صحیح برتاؤ کیا ہوتا ہے۔ تمام نیکیاں ایک ہی چیز میں تحویل ہو سکتی ہیں اور وہ علم یا حکمت ہے تمام انسانوں کے لئے اخلاق اساس اور اخلاقی مسئلہ ایک ہی قسم کا ہے لیکن سقراط کو اس بات کا جواب دینے میں مشکل پڑتی ہے کہ وہ خیر کیا ہے جس کا علم انسانوں کو نیک بناتا ہے کیونکہ اس کی اخلاقیات کی تہ میں کسی قسم کی انسیات (Anthnopology) مابعد الطبیعیات

نہیں پائی جاتی۔ ایک طرف تو عدل کا تصور اس کے ذہن میں یہ ہے
کہ وہ مملکت کے قوانین اور دیوتاؤں کے نانوشتہ آئین کے مطابق
ہو دوسری طرف وہ اس خیال کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے جو
اس کے ہاں زیادہ عام اور کم متناقض ہے کہ اخلاقی قوانین ان اعمال
کے مطابق ہوتے ہیں جو انسانوں کے لئے زیادہ مفید اور کامیابی
کا باعث ہوتے ہیں۔ وہ کئی جگہوں پر یہی بات کہتا ہے کہ خیر وہی
ہے جو انسانوں کے لئے مفید ہے۔ اس لئے خیر اور جمیل اضافی
تصورات ہیں۔ ہر شئے جس لحاظ سے مفید ہے اس لحاظ سے
وہ خیر اور جمیل ہے۔ افلاطون اور زینوفون دونوں کے بیان کے
مطابق سقراط تربیت روح اور کمالِ نفس کو علی الاطلاق مفید سمجھتا
ہے لیکن اخلاقی مسائل کی اس قسم کی منتشر بحث سے وہ اپنے
خیال کو پوری طرح قائم نہیں کرسکتا اسی لئے کم از کم زینوفون کے
بیان سے اکثر یہ مترشح ہوتا ہے کہ اس بلند مقصد کی بجائے
یہ خیال غالب آگیا ہے کہ اعمال کے خیر وشر ہونے کا مدار ان کے
نتائج نفع وضرر یا مسرت آفرینی پر ہے۔ یہ صحیح ہے کہ جہاں اسکی
علمی اساس تسلی بخش نہیں وہاں پر بھی سقراط کی اخلاقیات میں
ایک شرف اور پاکیزگی پائی جاتی ہے۔ بغیر اس کے کہ اس میں رہبانیت
کا کچھ شائبہ ہو۔ سقراط اس بات پر زور دیتا ہے کہ انسان اپنی ضرورتوں
کو کم کرکے اور صبر و اعتدال سے زندگی بسر کرکے اپنی آزادی کو قائم
رکھے اور تربیت نفس کو خارجی اسباب کے فراہم کرنے سے زیادہ
اہم سمجھے۔ وہ دوسروں کے ساتھ انصاف اور فیاضی برتنے کی تلقین کرتا
ہے وہ دوستی کا مداح اور ادنٰے معنوں میں امرد پرستی کا مخالفت
ہے اگرچہ شادی کی نسبت اس کا خیال عام یونانیوں سے بلند تر نہیں
ہے۔ وہ آئینی زندگی کی اہمیت کو پوری طرح تسلیم کرتا ہے اور ہر شخص
کا یہ فرض قرار دیتا ہے کہ وہ اپنی قوت اور قابلیت کے مطابق

مملکت کے کاروبار میں حصہ لے۔ وہ اس بات کی کوشش کرتا ہے
کہ سلطنت کے لئے اچھے شہری اور اچھے حکمراں پیدا کرے۔ اس کی
تعلیم یہ ہے کہ قانون کی متابعت غیر مشروط طور پر کرنی چاہئے جس کا
ثبوت اس نے اپنی زندگی اور اپنی موت میں دیا۔ اس نے موت
کو قبول کیا لیکن قانون کی خلاف ورزی نہیں کی۔ لیکن چونکہ صحیح عمل
فقط علم سے پیدا ہوتا ہے اس لئے عملی سیاسیات میں فقط انہیں
لوگوں کو حصہ لینا چاہئے جو اس کا ضروری علم رکھتے ہیں۔ وہ فقط
ایسے ہی لوگوں کو حکمران تسلیم کرنے پر تیار ہے لیکن رائے دہندگان
کے انتخاب سے یا قرعہ اندازی سے افسروں کو مقرر کرنا اس کے
نزدیک نہایت لغو بات ہے اور عوام کی حکومت تباہ کن چیز ہے
سقراط کے اندر یونانیوں کا تعصب تجارت اور محنت مزدوری کے
خلاف نہیں پایا جاتا۔ سرو کا یہ بیان غلط ہے کہ سقراط جمہوریت دشمن
تھا۔ افلاطون اس بیان کو سقراط کی طرف منسوب کرتا ہے کہ دشمن
کے ساتھ کچھ برائی نہیں کرنی چاہئے لیکن زینوفون نے جو کچھ سقراط
کی زبانی بیان کیا ہے وہ اس کے خلاف ہے۔

سقراط انسانوں کے ان فرائض کو جو دیوتاؤں سے تعلق
رکھتے ہیں اہم ترین خیال کرتا تھا۔ وہ اپنی اخلاقیات میں اس
سہارے کو نہیں چھوڑ سکتا تھا کیونکہ اس نے اپنے آپ کو فقط
اخلاقیات تک محدود کرلیا تھا اور وہ اخلاقی لحاظ سے اعمال اور
ان کے نتائج کے درمیان فطری لزوم کو ثابت نہیں کرسکتا تھا اسلئے
وہ اخلاقی قوانین کو دیوتاؤں کے نانوشتہ آئین قرار دیتا تھا جیسا
کہ عام طور پر اس کی قوم کا تصور تھا لیکن ایک ایسا مفکر جس کا
اصول اولین یہ ہو کہ موضوع زیر تحقیق کا ہر پہلو سے امتحان کرنا چاہئے
بے دلیل محض ایک عقیدے پر قائم نہیں ہوسکتا۔ اسکے لئے لازمی
تھا کہ وہ اس عقیدے کے تمام وجوہ کا اچھی طرح جائزہ لے

اس کوشش کے سلسلے میں، نظری تفکرات سے بیحد متنفر ہونے کے باوجود ایک نظریہ فطرت اور دینیات کو پیش کرنا پڑا جس کا گہرا اثر بعد کی تاریخ فکر پر اب تک باقی ہے۔ لیکن یہاں بھی اساسی تصور وہی ہے جو اُس کی اخلاقیات میں پایا جاتا ہے انسان اپنی زندگی کو اسی حالت میں ٹھیک طرح ڈھالتا ہے جب کہ اس کے اعمال اس کی صحیح منفعت سے متعین ہوں۔ اس مقصد کی نسبت سے سقراط تمام عالم پر نگاہ ڈالتا ہے اور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ دنیا کی تمام چھوٹی اور بڑی چیزیں انسانوں کے فائدے کے لیئے ہیں اس اصول کو وہ عام طور پر نہایت سطحی اور غیر علمی غائیت پر قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے لیکن وہ انسان کے قوائے عقلیہ کو فطرت کا بہترین عطیہ قرار دیتا ہے۔ دنیا کی تنظیم فقط تکوین عقل کی فیاضی سے ممکن ہوسکتی ہے اور ایسی عقل کے مالک فقط دیوتا ہوسکتے ہیں دیوتاؤں میں سے سقراط پہلے اپنی قوم کے دیوتاؤں کو مقدم سمجھتا ہے لیکن پانچویں صدی کے بڑے شعرا کی طرح اس کے ہاں بھی دیوتاؤں کی کثرت آخر میں ایک وحدت کی طرف آجاتی ہے اور وہ خالق و حاکم کائنات کو دیگر دیوتاؤں سے ممتاز کرتا ہے اور اُس کا تصور روح انسانی کی تمثیل سے کرتا ہے، یعنی کہ وہ روح کائنات ہے۔ جس طرح روح جسم کی حفاظت کرتی ہے اسی طرح ربوبیت الہٰی تمام عالم کی اور خاص کر انسانوں کی نگہبان ہے۔ وہ مختلف قسم کی پیشگویوں کو اس امر کا ایک حیرت انگیز ثبوت قرار دیتا ہے دیوتاؤں کی پرستش کی نسبت وہ یہ اصول پیش کرتا ہے کہ ہر شخص اپنے شہر کے شعار پر قائم رہے۔ دیوتاؤں کے سامنے نذر اور قربانی وغیرہ پیش کرنے کی نسبت اُس کی تعلیم یہ تھی کہ اس کی اہمیت کا مدار اس کی قیمت پر نہیں بلکہ پیش کرنے والے کی نیت پر ہے۔ خاص خاص چیزوں کے لیئے دیوتاؤں سے

دعا نہیں کرنی چاہیے کیونکہ اُن کو خود معلوم ہے کہ ہمارے لئے کیا چیز بہتر ہے۔ اس بات میں سقراط کو کوئی شک نہیں تھا کہ انسانی روح کا تعلق خدا سے ہے لیکن بقائے روح کی نسبت اس نے واضح طور پر کچھ نہیں کہا۔

۳۴۔ سقراط کی موت

جب سقراط مکمل ایک پشت تک ایتھنیا میں تعلیم کا کام کرچکا تو ملیطس، انامتس اور لائکو نے اس پر یہ الزام لگایا کہ وہ مملکت کے دیوتاؤں کا منکر ہے اور اُن کی جگہ نئے دیوتاؤں کو داخل کرنا چاہتا ہے اور نوجوانوں کے اخلاق خراب کرتا ہے۔ اگر وہ عدالت کے سامنے عام طریق جوابدہی کی تحقیر نہ کرتا اور اگر وہ منصفوں کے معمولی تقاضوں کو کسی قدر ملحوظ رکھتا تو اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ رہا ہو جاتا۔ جب چند آرا کے غلبے سے اس کے خلاف فیصلہ ہوا اور اس کی سزا کی نسبت بحث ہورہی تھی تو وہ بغیر کسی اظہار انکسار کے عدالت کے سامنے آیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سزائے موت کی تجویز میں اس کے خاص مخالفوں کے علاوہ اور لوگ بھی متفق ہوگئے۔ اس نے قید خانے سے فرار ہوجانے سے اس بنا پر انکار کردیا کہ میں قانون کی مخالفت کرنا نہیں چاہتا اور زہر کا پیالہ فلسفیانہ اطمینان کے ساتھ پی گیا۔ یہ گمان ہوسکتا ہے کہ اس پر الزام لگانے اور سزا دلوانے میں ذاتی دشمنی کا بھی حصہ ہو لیکن اس کے دشمن سوفسطائی نہیں تھے جیسا کہ بعض لوگوں نے فرض کرلیا ہے۔ اس الزام اور تعزیر کی اصلی محرک یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حکمراں جمہوریتی اگروہ سوفسطائی تعلیم کو بدعت آفریں

خیال کرتا تھا اور اسے اپنے گذشتہ سالوں کے مصائب کا ذمہ دار قرار دیتا تھا اس نے تہیہ کرلیا تھا کہ اس کا انسداد کیا جائے اور اس کے سب سے بڑے نمائندے کو سزا دیجائے۔ جمہوریتی رد عمل کی یہ ایک کوشش تھی کہ سختی اور زبردستی سے قدیم عہد کو واپس لایا جائے۔ اس سعی لاحاصل میں جو ایک نہایت خطرناک دھوکے پر مبنی تھی، انھوں نے سخت ناانصافی اور ظلم کیا کیونکہ سقراط نے کسی طرح سے اپنے آپ کو قانونی سزا کا مستوجب نہیں بنایا تھا۔ قدیم زمانہ واپس نہیں آسکتا تھا خصوصاً اس طرح سے اس کو واپس لانے کی کوشش ایک بیہودہ بات تھی اور سقراط اس کے نابید ہونے کا ذمہ دار نہیں تھا۔ حالات کو بہتر بنانے کا فقط ایک ہی کامیاب طریقہ ہوسکتا تھا جسے سقراط نے برتنا چاہا اور وہ اخلاقی اصلاح تھی۔ آئینی اور اخلاقی نقطۂ نظر سے اس کی موت ایک قانونی قتل تھا جو تاریخی حیثیت سے بالکل زمانے کے مطابق نہیں تھا۔ ایک طرف اغلب یہ ہے کہ سقراط اگر اس قدر آزاد نہ ہوتا تو وہ اس سزا سے بچ سکتا تھا دوسری طرف امر واقعہ یہ ہے کہ جو مقصد اس کے مخالفوں کے مدنظر تھا نتیجہ اس سے بالکل برعکس ہوا۔ یہ قصہ غالباً بعد کا تراشا ہوا ہے کہ اثینیا کے لوگوں نے بعد میں سقراط کو متہم کرنے والوں کو سزا دی لیکن تاریخ کا یہی فیصلہ ہے کہ اس پر الزام لگانے والے جھوٹے اور ظالم تھے۔ سقراط کی موت اس کی تحریک کی سب سے بڑی فتح تھی یہ اس کی زندگی کی معراج تھی اس سے حکیم و حکمت دونوں پر الوہیت کی مہر لگ گئی۔

II چھوٹی سقراطی جماعتیں

۳۵- سقراط کا اسکول- زینوفون

سقراط کی شخصیت سے کھچ کر جو لوگ اس کے گرد جمع ہو گئے تھے اُن میں سے زیادہ تعداد اُس کی علمیت سے نہیں بلکہ اس کی اخلاقی عظمت سے متاثر تھی۔ اس کے نہایت سربرآوردہ شاگردوں میں سے زینوفون ہے جو ۴۳۰ ق م کے قریب پیدا ہوا اور نوے برس کی عمر میں وفات پائی۔ اس کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ سقراط اپنی تعلیم کو کس طرح پیش کرتا اور انسانی زندگی پر اُس کا اطلاق کس طرح کرتا تھا۔ اپنی حکمت عملی پارسائی اور شرافت احساس کے لحاظ سے ہم زینوفون کو خواہ کتنا ہی لائق توصیف خیال کریں اور اس حیثیت سے اس کے قائل ہوں کہ اس نے سقراط کی تعلیم کو محفوظ کیا لیکن حقیقت ہے کہ وہ اُس فلسفے کے ادراکِ معانی کے لئے بہت محدود فہم رکھتا ہے۔ اسی طرح ایسکا ئینز نے اپنے استاد کی تعلیم کو اپنے مکالمات میں عقل سلیم اور عملی زندگی کے زاویۂ نگاہ سے پیش کرنے کی کوشش کی۔ افلاطون دو تھیبانوں، سمیاس اور سیبیز کا ذکر کرتا ہے جو فلولاس کے شاگرد تھے کہ وہ فلسفیانہ طبیعت رکھتے تھے لیکن ان میں سے کسی کی نسبت ہمیں اس سے زیادہ کچھ معلوم نہیں۔ پانیٹیوس بھی ان کی طرف منسوب کردہ تصانیف کو جعلی قرار دیتا ہے۔ سیبیز کی تصویر جو ہم تک پہنچی ہے وہ یقیناً جعلی ہے۔ افلاطون کے علاوہ سقراط کے چار اور شاگردوں کی نسبت

ہمیں معلوم ہے کہ وہ جماعتوں کے بانی ہوئے۔ یوکلیڈیز نے ایلیاتی تعلیمات کے ساتھ سقراطی تعلیم کی عجیب آمیزش کرکے مغارہ کے اسکول کی بنا ڈالی اور فیڈو نے اس کے مماثل الیان کی۔ انٹستھینز نے گور گیاس کی سوفسطائیت کے زیر اثر منِک اسکول اور ارسٹپس نے پروٹاگوراس کے زیر اثر سیرینائک اسکول قائم کیا۔

۳۶۔ مغارہ اور الیان کی جماعتیں

یوکلیڈیز، مغاری سقراط کا وفادار شاگرد تھا وہ استاد سے ملنے سے شاید پہلے ہی الیاتی تعلیم سے واقف ہو چکا تھا۔ سقراط کی وفات کے بعد وہ اپنے شہر میں معلم کی حیثیت میں ظاہر ہوا۔ اس کے بعد اِکتیاس اس کا جانشین ہوا اس کا ایک کم عمر معاصر یوبولیڈیز مناظر اور ارسطو کا سرگرم حریف تھا۔ یوبولیڈیز کا ایک ہمعصر تھراسیماکوس تھا۔ پاسیکلز کسی قدر بعد کا آدمی معلوم ہوتا ہے۔ ڈیوڈورس کرونوس اور سٹلپو، مغاری چوتھی صدی کے آخری تیس برسوں کے ہیں۔ سٹلپو کے کم عمر معاصر الکسینوس اور فائلو ہیں جو ڈیوڈورس کا شاگرد تھا افلاطون کے نزدیک مغاری تعلیم کا نقطۂ آغاز سقراط کا نظریۂ تصورات تھا یوکلیڈیز، افلاطون کی طرح یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ اگر صداقت فقط تصورات کے علم پر مشتمل ہے تو حقیقی وجود فقط اسی کا ہوسکتا ہے جو اس علم کا معروض ہے اور وہ اشیاء کا غیر متغیر جوہر ہے۔ عالم اجسام جو ہمارے حواس کو محسوس ہوتا ہے اصلی وجود نہیں ہے۔ پیدائش اور فنا تغیر اور حرکت ناقابل فہم ہیں کیونکہ ممکن فقط وہی ہوسکتا ہے جو حقیقی ہو تمام موجودات ہم کو آخر میں ایک واحد وجود کی طرف لے جاتے ہیں۔ سقراطی اخلاقیات اور دینیات کا اعلیٰ ترین تصور یہ تھا کہ

وجود اور خیر مساوی ہیں اس لئے مغاری اس نتیجے پر پہنچے کہ خیر ایک واحد ناقابل تغیر حقیقت ہے اگرچہ اس کے نام مختلف ہیں مثلاً بصیرت عقل، الوہیت وغیرہ۔ اسی طرح نیکی بھی فقط ایک ہے یعنی اس خیر مطلق کا علم، اور مختلف فضائل اسی کے مختلف نام ہیں خیر کے سوا جو کچھ ہے وہ موجود نہیں، اس طرح سے صور غیر جسمیہ کی کثرت جسے پہلے فرض کیا گیا تھا اب اسے ترک کر دیا گیا۔ ان نظریات کے ثبوت میں اس اسکول کے بانیوں نے زینو کی پیروی میں یہ طریقہ اختیار کیا کہ مخالفوں کی تردید کو اپنی تصدیق قرار دیا جائے ان کے تلامذہ نے اس برہانیات کو ایسی سرگرمی سے جاری رکھا کہ یہ تمام اسکول 'مناظری' یا 'برہانی' کہلانے لگا۔ مرد محجوب، دروغ گو، حماب قرنین، وغیرہ کی نسبت انہوں نے جو استدلال کیا ہے وہ بالکل سوفسطائیوں کی قسم کا ہے۔ عدم امکان حرکت کے لئے ڈیوڈورس نے چار دلائل پیش کئے جن میں زینو کی نقل کی گئی ہے۔ اسی طرح مغاری نظریہ امکان ہے جو کئی صدیوں تک خراج تحسین وصول کرتا رہا۔ بااین ہمہ جب اس نے یہ کہا کہ جو کچھ ہے یا ہوگا وہ ممکن ہے اور ہو سکتا ہے کہ کوئی شئے متحرک ہوئی ہو لیکن کوئی شئے حرکت نہیں کر سکتی تو یہ ایک عجیب قسم کا تناقض ہے۔ فائلو اس جماعت کی خاص تعلیم سے اور بھی زیادہ دور ہٹ گیا۔ شلپو، دیوجانس کلبی اور تھراسیاکوس دونوں کا شاگرد تھا۔ اس نے اپنے اخلاقی میلانات میں اپنے آپ کو قبل الذکر ہی کا تلمیذ ثابت کیا۔ وہ بھی استاد کی طرح مرد عاقل کی بے نیازی کا قائل تھا اور قول اور فعل سے اس کی تعلیم دیتا تھا، قومی مذہب کی نسبت بھی وہ آزادانہ رویہ رکھتا تھا اور اس کا یہ دعویٰ تھا کہ کسی موضوع کا محمول اس سے مختلف نہیں ہو سکتا۔ دیگر مسائل میں وہ مغاری جماعت کے عقائد پر قائم رہا۔ اس کے شاگرد زینو نے مغاری اور کلبی جماعتوں کو ملا کر رواقی جماعت

(Stoic) قائم کی۔

الیانی جماعت کا مغاری جماعت سے بہت قریبی تعلق تھا اس کا بانی فیڈو تھا جو الیس کا رہنے والا تھا۔ سقراط اس کو بہت پسند کرتا تھا۔ ہم کو اس سے افلاطون نے آشنا کیا ہے۔ ہم کو اس سے زیادہ اس کی تعلیم کی نسبت کچھ معلوم نہیں۔ اریٹریا کا رہنے والا مینیڈیموس، موسکوس اور اکلیپاڈوس کا شاگرد تھا۔ اس سے پہلے وہ سٹلپو کے درس میں شریک رہ چکا تھا۔ اس نے بھی سٹلپو کی طرح مغاری برہانیات کے ساتھ کلبی تعلیم کو داخل کر دیا لیکن نیکی کی تعلیم کی نسبت اس نے مغاری فلسفے کی طرف رجعت کی۔ وسعت اور مدت کے لحاظ سے اس جماعت کا اثر محدود ہی رہا۔

۲۷- کلبی جماعت

انٹستھنیز (Antisthenes) اثینائی کلبی اسکول کا بانی تھا اس نے گورگیاس سے تعلیم حاصل کی تھی۔ سقراط سے ملنے سے پہلے وہ بحیثیت معلم کام کر چکا تھا اس کے بعد وہ پوری طرح سقراط کا مطیع ہو گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ عمر میں افلاطون سے بہت بڑا تھا پلوٹارک کے بیان کے مطابق وہ ۳۷۱ء ق م کے بعد بھی زندہ تھا۔ اس کی تصانیف بہت سی تھیں جو طرزِ بیان کی خوبی کے لئے ممتاز تھیں لیکن اب ان کے فقط چند اجزا باقی ہیں۔ سقراط کی وفات کے بعد اس نے سائنو سارگس کی ورزش گاہ میں ایک مدرسہ کھولا کچھ اس مقام کی نسبت سے اور کچھ اپنے طرزِ زندگی کی بدولت یہ لوگ کلبی (cynics) کہلائے۔ اس کے براہِ راست تلامذہ میں سے

ہم فقط دیو جانس کو جانتے ہیں جو کثیف ظرافت اور قوی ارادہ رکھنے والا ایک انوکھی قسم کا انسان تھا۔ وہ جلاوطن ہونے کے بعد زیادہ تر ایتھنیا میں رہا اور کورنتھ میں ۳۲۳ ق۔م میں بڑی عمر میں وفات پائی اس کے شاگردوں میں سے سب سے زیادہ اہمیت رکھنے والا شخص کراٹیس ہے وہ اچھی تعلیم و تربیت کا مالک تھا اس نے درویشی کی زندگی اختیار کرلی اور اس کی بیوی ہپارکیا نے مداخ اور محبت کے ساتھ اس زندگی میں اس کی شرکت کی۔

اس اسکول کے آخری اراکین میں سے ہم مینڈیوس اور مینپوس کو جانتے ہیں جو ہجوگو تھا یہ دونوں تیسری صدی کی دوسری تہائی کے لوگ ہیں اس کے بعد سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اسکول رواقیت کے ساتھ ضم ہوگیا اور پھر وہ تین سو برس تک اس سے علیحدہ نہیں ہوسکا۔

انستھنیز کو سقراط کے اندر جو بات سب سے زیادہ پسند تھی اور جس کی تقلید کی وہ کوشش کرتا تھا وہ آزادیٔ سیرت تھی اس کی علمی تحقیقات کو وہ اسی حد تک قابل قدر سمجھتا تھا جس حد تک کہ اس کا تعلق عمل سے ہے وہ کہتا ہے کہ "نیکی سعادت کے لئے کافی ہے اور نیکی کے لئے فقط سقراط جیسی قوت عمل درکار ہے۔ نیکی ایک عملی چیز ہے اور اس کے لئے بہت سا علم اور بہت سے الفاظ درکار ہیں۔" اسی لئے اسکے پیرو علوم و فنون، ریاضیات، حکمت فطرت وغیرہ کو نظر حقارت سے دیکھتے تھے۔ اگر وہ اس امر میں سقراط کی تقلید کرتا تھا کہ تصورات کی تعریف و تحدید ہونی چاہئے تو وہ اس کا اطلاق اس انداز سے کرتا تھا کہ تمام حقیقی علم ناممکن ہوجائے اس نے افلاطونی تصورات کی پرجوش مخالفت کی اور یہ دعویٰ کیا کہ فقط انفرادی ہستی موجود ہوسکتی ہے اس لئے ہر شئے کا اپنا الگ

نام ہونا چاہیئے کوئی دوسرا نام اس پر عائد نہیں ہوسکتا۔ اس سے اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ کسی موضوع کا ایسا محمول نہیں ہوسکتا جو دوسری قسم کا ہو۔ کسی شئے کی تعریف اختصاصی علامات سے نہیں ہوسکتی۔ فقط مرکب شئے کے عناصر کو الگ الگ بیان کرسکتے ہیں کسی بسیط شئے کو دوسری چیزوں کے ساتھ مقابلہ کرکے بیان کرسکتے ہیں لیکن اس کی منطقی تعریف نہیں کرسکتے۔ پروٹاگورس کا ہم نوا ہوکر اس نے بھی یہ خیال پیش کیا کہ کوئی شخص اپنی تردید نہیں کرسکتا کیونکہ اگر کسی شخص نے دو مرتبہ دو مختلف باتیں کہیں تو اس کا بیان مختلف چیزوں کے متعلق ہے۔ اُس نے سقراطی فلسفہ تصورات کا رُخ سوفسطائیت کی طرف پھیر دیا۔

کسی علمی اساس کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے اُس کی اخلاقیات بہت سیدھی سادی ہے۔ اس کا بنیادی اصول یہ ہے کہ فقط نیکی خیر ہے اور فقط بدی شر ہے۔ ان کے علاوہ باقی جو کچھ ہے وہ ناقابل توجہ ہے۔ انسان کے لئے حقیقی خیر وہی ہے جو اس کی ماہیت کا جزو ہو اور وہ اس کی عقلی دولت ہے اسکے علاوہ جائداد عزت آزادی صحت اور خود زندگی فی نفسہ خیر نہیں۔ اسی طرح افلاس ننگ غلامی بیماری اور موت فی نفسہ شر نہیں۔ لذت کو خیر اور محنت مزدوری کو شر کہنا تو قطعًا نامعقول بات ہے کیونکہ جب کوئی انسان لذت کو مقصد زندگی بنالے تو وہ تباہ ہوجاتا ہے اور محنت سے وہ نیکی کے لئے تربیت پاتا ہے۔ انتھینز کہا کرتا تھا کہ وہ محظوظ ہونے کی بجائے مجنوں ہونا زیادہ پسند کریگا وہ اور اس کے شاگرد ہیراکلیز کی محنت کی زندگی کو اپنے لئے نمونہ سمجھتے تھے۔ سقراط کی طرح وہ نیکی کو حکمت یا بصیرت کے ساتھ منسوب کرتے تھے اسی لئے ان کا دعویٰ تھا کہ نیکی ایک واحد چیز ہے اور اس کی تعلیم دی جاسکتی ہے لیکن ان کے ہاں

قوتِ ارادہ بصیرت کے ساتھ ہم وجود ہے اور اخلاقی عمل اخلاقی تعلیم کے ساتھ ہم آغوش، فی نفسہٖ نیکی ان کے ہاں ایک سلبی چیز معلوم ہوتی ہے اور وہ اس بات پر مشتمل ہے کہ انسان خارجی ضروریات سے بے نیاز رہے اور شر سے پرہیز کرے۔ ان لوگوں نے بھی بے حسی اور سکونِ قلب کو اصل نیکی قرار دیا ہے کلبیین نے اپنے معاصرین کو اس قسم کی نیکی سے معرّا پاکر تمام انسانوں کو احمقوں اور عاقلوں میں تقسیم کردیا تمام کمال اور سعادت کو عاقلوں کے ساتھ وابستہ کردیا اور تمام شر اور معصیت کو احمقوں کے ساتھ۔ عاقل کی نیکی سے اس کو کوئی نہیں محروم نہیں کرسکتی۔ اپنے کردار میں ان لوگوں نے سقراط کی تعلیم کے اس حصے پر نہایت مبالغے کے ساتھ عمل کیا کہ انسان کو حاجات سے آزاد رہنا چاہیے۔ انتستھینز اس پر فخر کرتا تھا کہ چند ناگزیر حوائج پر اپنی زندگی کو محدود کرکے میں اپنے آپ کو کیسا امیر محسوس کرتا ہوں رہنے کو مکان اس کے پاس ضرور تھا خواہ وہ کیسا ہی معمولی درجے کا ہو، دیوجانس کے زمانے کے بعد کلبی گروہ کے لوگوں نے گداگری کو پیشے کے طور پر اختیار کرلیا۔ وہ اپنا کوئی مسکن نہیں رکھتے تھے سادہ ترین غذا کھاتے تھے اور کم سے کم لباس پر اکتفا کرتے تھے۔ ان کا اصول یہ تھا کہ فقر و فاقہ اور رنج و معصیت کے خلاف طبیعت کو مضبوط کیا جائے وہ ترکِ دنیا کرکے دنیا سے بے نیازی کا عملی ثبوت دیتے تھے۔ عام طور پر وہ تاہل کی زندگی اختیار نہیں کرتے تھے۔ دیوجانس نے اس کی جگہ "اشتراک فی النساء" کی تجویز پیش کی۔ آزادی اور غلامی کے امتیاز کی ان کے ہاں کچھ زیادہ حقیقت نہیں تھی کیونکہ مردِ عاقل غلام ہونے پر بھی آزاد اور حکمراں ہے۔ مملکتی زندگی مردِ عاقل کے لیے ضروری نہیں کیونکہ تمام عالم اس کا وطن ہے

اُن کا نصب العین ایسی مملکت تھی جس کے اندر تمام انسان ایک گروہ ہوکر رہیں ۔ اپنے طرزِ عمل میں یہ لوگ جان بوجھ کر نہ صرف رسم ورواج اور آداب کے خلاف بلکہ شرم وحیا کے خلاف بغاوت کرتے تھے تاکہ لوگوں کی طرف سے بے اعتنائی کا اظہار کریں ۔ معقول پسند ہونیکی وجہ سے وہ اپنی قوم کے دین اور اس کے عبادات کے خلاف تھے ۔ انٹستھنیز زینوفنیز کا ہم زبان ہوکر کہتا ہے کہ خدا ایک ہے اور کوئی شئے اس کے مماثل نہیں ہے ۔ رنگ رنگ کے کثیر دیوتا رسم و رواج کی پیداوار ہیں ۔ کلبیئین نیکی ہی کو اصلی عبادت سمجھتے تھے ۔ مندروں منتوں منتروں فال اور پیشگویوں کو وہ نظرِ حقارت سے دیکھتے تھے ۔ ہومر کے افسانوں اور دیگر قصّوں کو انٹستھنیز نے اخلاقی اغراض سے اپنے رنگ میں ڈھالا ۔ کلبئین اس کو اپنا خاص مقصد کار سمجھتے تھے کہ اخلاقاً مردود لوگوں کے ساتھ تعلق پیدا کریں اس میں کوئی شک نہیں کہ تعلیم اخلاق اور طبِ روحانی میں انھوں نے نہایت اچھا کام کیا ۔ انسانوں کی حماقتوں پر بے دھڑک حملہ کرنا، بے جا نزاکتوں کا مضحکہ اڑانا، اپنے زمانے کی خرابیوں کا ایسی قوت ارادہ سے مقابلہ کرنا جو وحشت کے قریب پہنچ جائے ۔ فریسیوں کی طرح عام انسانوں کو حقارت سے دیکھنا، اپنے کردار میں درشتی پیدا کرنا، ان تمام باتوں کی تہ میں نوع انسان کے مصائب کے ساتھ ہمدردی اور وہ آزادئ روح تھی جو کراٹیس اور دیوجانس کے ظریفانہ انداز میں پائی جاتی ہے ۔ لیکن علم و حکمت کو ان درویش فلاسفہ سے زیادہ توقع نہیں ہوسکتی تھی ۔ ان کے نہایت سربرآوردہ نمایندوں میں بھی ہر طرف غلو کا اظہار ہوتا ہے ۔

۳۸۔ سیرنی جماعت

(THE CYRENAIC SCHOOL)

ارسٹپس (Aristippus) اس جماعت کا بانی سیرین کا رہنے والا تھا، دیوجانس کے بیان کے مطابق وہ الیکائینز سے اور بلاشبہ کسی قدر افلاطون سے بھی عمر میں بڑا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے شہر ہی میں پروٹاگورس کی تعلیم سے واقف ہوچکا تھا۔ بعد میں وہ سقراط کی تلاش میں اثینیا آیا اور اس سے بہت گہرے روابط پیدا کرلئے۔ لیکن اس نے اپنے خیالات اور عادات کو پوری طرح ترک نہیں کیا۔ سقراط کی وفات کے بعد جو اس کی موجودگی میں واقع نہیں ہوئی معلوم ہوتا ہے کہ وہ عرصہ دراز تک یونان کے مختلف حصوں میں بحیثیت ایک سوفسطائی کے زندگی بسر کرتا رہا خاصکر سائرا کیوز کے دربار میں، لیکن یہ واضح نہیں ہے کہ یہ ڈائیونیسیس اکبر کا زمانہ تھا یا اصغر کا سیرین میں اس نے ایک جماعت کی بنا ڈالی جسے، سیرنی یا ہیڈونسٹی کہتے تھے۔ اس کی لڑکی آریٹ اور انٹیپیٹر اس کے رکن تھے۔ آریٹ نے اپنے بیٹے ارسٹپس کو اس کے دادا کی تعلیمات کا درس دیا۔ تھیوڈورس منکر خدا ارسٹپس کا شاگرد تھا اور ہیگیسیاس اور اینیسرس بالواسطہ انٹیپیٹر کے شاگرد تھے (ان تینوں کا زمانہ تقریباً ۳۲۰-۲۸۰ ق م ہے) ان تینوں کا ہمعصر یومیروس جو ایک ادنیٰ درجے کا مشہور معقولی ہے شاید سیرنی جماعت سے تعلق رکھتا ہے۔ یوسیبیس کے بیان کے باوجود یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ

بیرہی تعلیم کو منظم طور پر ارسطپس اکبر نے پیش کیا۔ اس کا ثبوت
کچھ تو اس اجماعت کی وحدت سے ملتا ہے اور کچھ افلاطون اور
سپیوسیپس کے بیان سے۔ علامات سے یہی پتہ کھلتا ہے کہ
ارسطپس کی طرف منسوب کردہ تصانیف میں سے کچھ حصہ ضرور
حقیقۃً اسی کا ہے۔ انتستھنیز کی طرح ارسطپس بھی علم کی قیمت
کا مدار اس کے عملی مفاد پر رکھتا ہے وہ ریاضی سے نفرت
کرتا تھا کیونکہ اس میں مفید اور مضر کی تحقیقات نہیں ہوتی طبیعیات
کی تحقیقات کو وہ بے مقصد سمجھتا تھا اور نظریہ علم میں سے
وہ فقط ایسی ہی باتیں لیتا تھا جو اس کی اخلاقیات کے ثبوت
میں کام آسکیں۔ پروتا گوراس کی تقلید میں اس نے یہ کہا
کہ ہمارے ادراکات سے فقط ہمارے اپنے تاثرات کا پتہ
چلتا ہے، نہ کہ اشیاء کے صفات یا دوسرے انسانوں کے
تاثرات کا اس لئے جائز ہے کہ عمل کے لئے قوانین فقط
نفسی تاثرات سے اخذ کئے جائیں۔ تمام تاثر حرکت پر
مشتمل ہے۔ اگر حرکت دھیمی ہو تو اس سے لذت پیدا ہوتی
ہے اگر تیز ہو تو اس سے تکلیف ہوتی ہے۔ اگر حرکت بالکل
نہ ہو یا بہت خفیف ہو تو اس سے نہ لذت پیدا ہوتی ہے نہ درد
ارسطپس کے نزدیک فطرت اس کو پکار پکار کر کہہ رہی ہے کہ
ان تینوں حالتوں میں سے فقط لذت قابل آرزو ہے خیر وہی ہے
جس میں لذت ہے اور شر وہی ہے جس میں لذت نہیں ہے
اس کی اخلاقیات کا اصل اصول یہی ہے کہ زیادہ سے زیادہ
لذت کا حصول ہمارے تمام اعمال کا محرک ہونا چاہئے۔ لذت
سے ارسطپس کی مراد سکونِ روح نہیں جس کی بعد میں ابیقور
نے تعلیم دی، کیونکہ اس میں تاثر کا فقدان ہوگا، بلکہ ایجابی
لطف اندوزی۔ سعادتِ حیات بھی ہماری زندگی کا مقصد

نہیں بن سکتی۔ کیونکہ ماضی نابید ہوچکا ہے۔ مستقبل غیر یقینی ہے اور فقط حال ہمارے سامنے ہے۔

اس بات پر غور کرنیکی ضرورت نہیں کہ لذت کس قسم کے اعمال یا اشیاء سے حاصل کیجائے کیونکہ ہر لذت اچھی ہے۔ لیکن وہ اس سے انکار نہیں کرتے تھے کہ مختلف قسم کے لذائذ میں لذت کی مقدار کم وبیش ہوتی ہے اور نہ ہی اس امر کو نظرانداز کرتے تھے کہ بہت سی لذتیں ایسی ہیں کہ اُن کے حصول میں بہت زیادہ تکلیف اٹھانی پڑتی ہے۔ اس قسم کی لذتوں سے وہ اپنے پیرووں کو منع کرتے تھے۔ وہ اس بات کو بھی تسلیم کرتے تھے کہ اگرچہ جسمانی لذت والم زیادہ اصلی اور قوی ہوتے ہیں لیکن بعض لذتیں ایسی بھی ہیں جن کا براہِ راست جسمانی حالات سے کچھ تعلق نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ وہ اس کے بھی قائل تھے کہ مختلف قسم کی لذتوں اور عمدہ چیزوں کا مقابلہ کرکے ان کی قدر وقیمت کا اندازہ کیا جائے۔ اس قسم کا فیصلہ جس پر تمام فنِ حیات کا دارو مدار ہے تاملِ اندیشی یا فلسفے سے ہوسکتا ہے فلسفہ ہمیں یہ بتاتا ہے کہ زندگی میں عمدہ چیزوں کو کس طرح استعمال کیا جائے۔ یہ ہمیں فضول توہمات اور جذبات سے آزاد کراتا ہے جو انسان کی مسرت وسعادت میں خلل انداز ہوتے ہیں۔ تامل اندیشی یا فلسفہ ہر قسم کی مسرت کے لئے شرطِ مقدم ہے۔

جہاں تک ہم روایات سے اندازہ کرسکتے ہیں ارسٹپس نے اس اصول کے مطابق جہاں تک ممکن ہوسکتا تھا لذت حاصل کرنے کی کوشش کی۔ لیکن ہر حالت میں اس کو اپنی طبیعت اور اپنی زندگی پر قابو رہا۔ وہ ایک قابل دنیادار شخص تھا جو حسب ضرورت اسبابِ مسرت مہیا کرلیتا تھا خواہ بعض اوقات ناجائز طریقہ ہی برتنا پڑے اور اپنے طرزِ عمل کی حمایت میں چالاکی اور ظرافت

سے کچھ نہ کچھ کہہ سکتا تھا۔ وہ ایسی اعلیٰ درجہ کی طبیعت رکھتا تھا
کہ وہ ہر قسم کے حالات سے موافقت پیدا کرلیتا اور ہر شئے
سے بہترین فائدہ حاصل کرلیتا تھا وہ اپنی خواہشات کو محدود کرکے
دور اندیشی اور ضبط نفس سے اپنے دل کو خوش رکھتا تھا۔ وہ لوگوں
کے ساتھ نہایت مہربانی کا سلوک کرتا تھا۔ آخری عمر میں اپنی آزادی کو پوری طرح قائم رکھنے
کیلئے اُس نے امور عامہ کی زندگی کو ترک کرنے کی کوشش کی وہ اپنے استاد کا تہ دل
سے احترام کرتا تھا۔ اس کا تآل اندیشی کو بیش بہا چیز سمجھنا۔ اور ہر حالت
میں خوش رہنا اور طبیعت کو آزاد رکھنا، ان تمام باتوں میں صاف
طور پر سقراط کا اثر معلوم ہوتا ہے لیکن طلبِ لذّت کی نسبت
اس کی تعلیم سقراطی اخلاقیات سے کسی قدر تعلق رکھنے کے باوجود
اساسی طور پر اُس کے خلاف ہے جس طرح حصولِ علم کی نسبت
اس کی تشکیک اور مایوسی سقراط کے فلسفۂ تصورات کے منافی
ہے۔

تیسری صدی کے آغاز میں ارسٹپّس کی تعلیم میں جو تغیرات
ہوئے اُن میں اُس تعلیم کے تناقضات واضح طور پر ظاہر
ہو گئے۔ تھیوڈورس اپنے آپ کو اُس جماعت کا ہیرو قرار
دیتا تھا اُس نے اس جماعت کے مقدمات سے بے دھڑک
انتہائی کلبیتی نتائج اخذ کیئے۔ مردِ عاقل کی مسرّت کو خارجی
حالات سے بے نیاز کرنے کے لئے اس نے یہ تعلیم دی کہ مسرت
کا مدار جزئی لذات پر نہیں بلکہ زندہ دلی اور اندازِ طبیعت
پر ہے جو بصیرت اور تآل اندیشی پر منحصر ہو۔ ہیگیسیاس کو
جسے لوگوں نے "وکیل موت" کا خطاب دیا زندگی کے شر کا
اس قدر گہرا احساس تھا کہ وہ لطف اندوزی سے تسکین قلب
حاصل کرنے سے بالکل مایوس تھا۔ اس لیے تھیوڈورس
سے بھی ایک قدم اور آگے بڑھایا اور زندگی کا یہ مقصد قرار دیا

کہ انسان تمام خارجی اشیاء سے مستغنی ہوکر لذت اور الم دونوں سے پرہیز کرے، انیسیرس نے لذت کو بہ حیثیت غایت زندگی ترک نہیں کیا لیکن اس پر اس قدر حدود لگادئے کہ اس کی ہیئت بدل گئی۔ دوستی شکرگذاری اور کنبے اور وطن کی محبت کو اس نے اس قدر بلند درجہ عطا کیا کہ کوئی مرد عاقل ان کے لئے ایثار کرنے سے دریغ نہ کرے۔

افلاطون اور قدیم اکاڈمی

۲۹۔ حیاتِ افلاطون

ہرموڈورس اور اپولوڈورس کے معتبر بیانات کے مطابق افلاطون ۴۲۷ ق۔م میں پیدا ہوا۔ اس کے ماں باپ ارسٹو اور پرکٹیون امراءِ سلف کے خاندانوں سے تھے۔ پہلے اس کا نام اتّس کے دادا کے نام پر ارسٹوکلیز رکھا گیا۔ اس کے خاندان کی معاشرتی اور سیاسی حیثیت کی وجہ سے اس کو اپنی عظیم الشان خداداد ذہنی قابلیتوں کی نہایت عمدہ تربیت کا موقع ملا لیکن اس کے ساتھ ہی شروع ہی سے اس کی طبیعت امرائیت کی طرف مائل رہی۔ افلاطون کی ادیبانہ اور شاعرانہ قابلیت جو اس کی تصانیف میں ہم سے خراجِ تحسین وصول کرتی ہے، اس کا سب سے پہلا اظہار اس کی جوانی کی شاعرانہ کوششوں میں ہوا۔ شروع میں فلسفے کی تعلیم اس نے کراٹائلس سے حاصل کی سقراط سے اس کا تعلق

بیس برس کی عمر میں شروع ہوا۔ آٹھ سال کے گہرے دوستانہ ارتباط میں اس نے تمام دیگر تلامذہ کے مقابلے میں زیادہ عمدگی سے استاد کی تعلیم کی اصلی روح کو اخذ کیا۔ انھیں سالوں میں اس نے قدیم فلاسفہ کی تعلیم سے بھی واقفیت حاصل کی۔

سقراط کی موت کے بعد (فیڈو کے بیان کے مطابق جس کا کچھ ثبوت نہیں ہے وہ اس وقت موجود نہیں تھا) وہ سقراط کے دیگر تلامذہ کے ساتھ یوکلیڈیز چلا گیا جو مغارہ میں واقع ہے تاکہ وہ لوگوں کی ایذا رسانی سے بچ جائے۔ یہاں پر وہ زیادہ عرصہ نہیں رہا اس کے بعد وہ سفر میں رہا اور اس دوران میں مصر اور سیبرین بھی گیا۔ واپسی پر معلوم ہوتا ہے کہ پہلے اس نے ایتھنیا میں سکونت اختیار کی جہاں پر آٹھ سال تک وہ نہ صرف تصنیف میں مصروف رہا بلکہ ایک محدود حلقے میں درس بھی دیتا رہا۔ اس کے بعد ۳۸۸ء ق م کے قریب وہ جنوبی اطالیہ اور سسلی چلا گیا اس وقت اسکی عمر چالیس برس کی تھی۔ یہاں پر وہ ڈایونیسیس اکبر کے دربار میں گیا یہاں پر اس مطلق العنان حکمراں کا اس پر اس قدر عتاب ہوا کہ اس نے اسے پولس نامی ایک سپارٹوی کے حوالہ کردیا جس نے اسے بحیثیتِ غلام ایجینیا کے بازار میں بیچ ڈالا۔ انیسرس سیرنی نے رقم فدیہ دے کر اسے آزاد کرایا تو وہ ایتھنیا واپس آیا۔ یہاں پر اس نے پہلی مرتبہ باقاعدہ طور پر اکاڈمی کے ورزش خانے میں مدرسہ کھولا۔ اس کے بعد اس نے اس مدرسہ کو اپنے باغ میں منتقل کردیا جو اس کے قریب تھا۔ فلسفے کے علاوہ وہ ریاضیات کی بھی تعلیم دیتا تھا جس میں وہ اپنے زمانے کے ماہرین میں سے تھا۔ یہاں پر وہ فقط گفتگو کے ذریعہ نہیں بلکہ باقاعدہ خطبات کے ذریعہ تعلیم دیتا تھا اس جماعت کے ارکان ہر مہینے

جمع ہوتے اور ملکر کھانا کھاتے تھے اس نے سیاسیات کو ترک کر دیا کیونکہ اُس نے اپنے زمانے میں ایتھنیا کے اندر سیاست کیلئے میدان عمل نہیں پایا لیکن جب ڈائیونیسیس اکبر کی وفات کے بعد اس کو ڈیون نے اُس کے جانشین کے پاس جانے کی دعوت دی تو اُس نے انکار نہیں کیا۔ اگرچہ اس مرتبہ بھی اُس کو ناکامی ہوئی لیکن وہ چند سال بعد غالبًا ڈیون کی خواہش پر دوبارہ وہاں گیا۔ اُس دوسرے موقع پر وہ پادشاہ کی بدگمانی کی وجہ سے وہ نہایت خطرے میں پڑگیا جس سے ارکاٹاس اور اُس کے دوستوں نے اسے نجات دلوائی۔ ایتھنیا واپس آکر اس نے اپنے علمی مشاغل کو اپنی وفات تک جو اسی برس کی عمر میں ۳۴۷ ق م میں واقع ہوئی، نہایت سرگرمی سے جاری رکھا۔ تمام قدیم مورخ متفقہ طور پر اُس کی سیرت کو قابل احترام قرار دیتے ہیں اور اُس کی تصانیف بھی اُس کی علوِ سیرت کی شہادت دیتی ہیں۔ وہ ایک نہایت اعلیٰ درجے کی عقل کا مالک تھا جس کی تمام قوتوں میں توازن قائم ہوکر اخلاقی جمال پیدا ہوگیا تھا۔ اُس کی رُوح عالم فنا و تغیر سے بلند تر ملکوتی اطمینان میں رہتی تھی۔ اُس کی تصانیف اس پاکیزگی سیرت کا آئینہ ہیں۔ اُس افسانے سے بھی اس کا پتہ چلتا ہے کہ ابتدائے عمر میں ڈلفی دیوتا کے ساتھ اُس کو تعلق پیدا ہوگیا تھا۔

۴۔ افلاطون کی تصانیف

افلاطون پچاس برس سے زیادہ تصنیف میں مصروف رہا

اس کا دورِ تصنیف غالباً سقراط کی وفات سے پہلے اور یقینی طور پر اس کے فوراً بعد شروع ہوا اور آخر عمر تک جاری رہا۔ وہ تمام تصانیف جن کو وہ شائع کرنا چاہتا تھا ہم تک پہنچی ہیں لیکن اس مجموعے میں بعض موضوع چیزیں بھی داخل ہوگئی ہیں سات جعلی مکالمات کو چھوڑ کر جنھیں زمانۂ قدیم میں بھی موضوع خیال کیا جاتا تھا ہمارے پاس پینتیس مکالمات ہیں ایک مجموعۂ تعریفات ہے اور تیرہ یا اٹھارہ خطوط ہیں۔ ان تصانیف میں سے بعض داخلی شہادت کے علاوہ ارسطو کی شہادت سے مصدقہ ہیں ریپبلک ٹیمیس۔ قوانین۔ فیڈو۔ فیڈرس۔ سمپوزیم۔ گورگیاس۔ مینو۔ ہپیاس کا حوالہ ارسطو نے بھی دیا ہے یا تو ان کا ذکر افلاطون کا نام لیکر کیا ہے اور یا اس طرح سے کہ ان کو افلاطون کی تصنیف ہونا مسلّم سمجھ لیا ہے۔ تھیئیٹیٹس۔ فلیبوس۔ سوفسٹ۔ پولیٹیکوس اور اپولوجی کا ارسطو نے اس انداز سے ذکر کیا ہے کہ اس میں قطعاً کوئی شبہ نہیں رہتا کہ وہ ان تصانیف سے واقف ہے اور انھیں افلاطون کی تصانیف سمجھتا ہے۔ پروٹاگوراس اور کرٹو کا بھی یہی حال ہے۔ ہم یہ بات تو فرض نہیں کرسکتے کہ ارسطو نے افلاطون کی جن تصانیف کا ذکر نہیں کیا اُن سے وہ ناواقف تھا ہاں اگر کہیں اس کی کسی تصنیف کا ذکر کرنا لازمی معلوم ہوتا ہو اور ارسطو نے اس ضرورت کے باوجود اس کا ذکر نہ کیا تو یہ نتیجہ نکل سکتا ہے کہ وہ اس سے واقف نہیں تھا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کا ثبوت مہیّا کرنا ناممکن ہے۔ زبان اور اسلوب بیان وغیرہ کے لحاظ سے اصلی اور موضوع تصانیف میں تمیز کرنا بھی نہایت مشکل امر ہے کیونکہ افلاطون کی اس طرح نقل کرنا ممکن ہے کہ وہ اصل معلوم ہونے لگے۔ اس کے علاوہ خود افلاطون کی اصلی تصانیف میں بھی تفاوت کا پایا جانا لازمی ہے۔

ایسی جامع طبیعت کا مالک فقط ایک انداز بیان پر اپنے آپ کو محدود نہیں کرسکتا تھا۔ بعض مکالمات محض تمہیدی ہوسکتے ہیں جن کو اُس نے کسی خاص وجہ سے قطعی نتائج تک نہیں پہنچایا۔ نصف صدی کے دوران میں اُس کے خیالات اور اُس کے طرزِ بیان میں بھی بہت سے تغیرات واقع ہوئے ہوں گے۔ بہت سی چیزیں ہم کو اس لئے بھی عجیب معلوم ہوسکتی ہیں کیونکہ ہم افلاطون کے ان خاص حالات سے نا آشنا ہیں جن کی بناء پر وہ لکھی گئی ہیں۔

افلاطون کی تصانیف کا زمانہ بعض حالتوں میں خاص خاص واقعات کے لحاظ سے متعین ہوسکتا ہے اور بعض حالتوں میں معتبر بیانات کی بناء پر۔ تصانیف کی ترتیب کی توجیہ یا کسی معین اور مرتب خاکے کی بناء پر ہوسکتی ہے یا افلاطون کی ذاتی ترقی کی نسبت سے، یا ان مواقع اور موکات کے لحاظ سے جن کی وجہ سے مختلف کتابیں لکھی گئیں۔ پہلا اصول شلائر ماخر کا ہے دوسرا ہرمن کا اور تیسرا سوخر اور آسٹ کا۔ جدید علماء نے خاص خاص حدود کے اندر ان تینوں کو صحیح تسلیم کیا ہے۔ سنین کی نسبت تھوڑے سے معلومات کے علاوہ ہمارے پاس فقط اندرونی شہادت باقی رہ جاتی ہے۔ بعض مکالمات میں بالواسطہ یا بلاواسطہ دوسرے مکالمات کے حوالے پائے جاتے ہیں۔ اسی طرح ان کے افکار و مضامین سے بھی ان کے زمانی تقدم اور تاخر کا کچھ پتہ ملتا ہے اس لحاظ سے اہمیت میں دوسرے درجے پر زبان اور طرزِ بیان کی شہادت ہے۔ مذکورہ صدر معیارات میں سے کسی ایک معیار پر افلاطون کی تمام تصانیف کو مرتب کرنے کی کوشش ناکام رہی ہے منک کی یہ تجویز کہ مختلف مکالمات میں سقراط کی عمر کا جو تفاوت ہے اُس کے لحاظ سے مکالمات کو بھی یکے بعد دیگرے رکھ سکتے ہیں

بالکل ناقابل قبول بات ہے۔ لیکن ہرمن کی پیروی میں ہم بعض مکالمات کو سقراطی دور میں رکھ سکتے ہیں۔ یعنی اس زمانے میں جب کہ افلاطون اپنے استاد کے فلسفے سے آگے نہیں بڑھا جن مکالمات میں فیثاغورثی فلسفے سے گہری معلومات کا اظہار ہوتا ہے وہ رسلی کے سفر کے بعد کے ہیں۔ سقراطی دور اس وقت ختم ہو جاتا ہے جب کہ افلاطون نے مصر کا سفر کیا۔ گورگیاس، مینو، یوتھیڈیموس اور ان سے زیادہ واضح طور پر تھیٹیٹوس، سوفسٹ، پولیٹیکوس پارمینائڈیز اور کراٹائلوس میں نظریۂ تصورات حیات قبل ولادت بقائے روح تناسخ اور فیثاغورثی فلسفے سے جس قسم کی واقفیت ظاہر ہوتی ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ مکالمات سقراطی دور کے نہیں ہو سکتے۔ "قوانین" جو افلاطون کی سب سے جامع تصنیف ہے، افلاطون نے بڑھاپے میں کئی سال اس کی تکمیل میں صرف کئے اور وہ اس کی وفات کے بعد شائع ہوئی۔

۱۴۔ افلاطون کے نظام فلسفہ کی ماہیت اس کا اسلوب اور اس کے مختلف حصّے

افلاطون کا فلسفہ سقراط کے فلسفے کا تسلسل بھی ہے اور اس کا تکملہ بھی۔ اپنے استاد کی طرح خالی نظری تحقیق افلاطون کے بھی مدنظر نہیں۔ اس کے نزدیک بھی فلسفی کا یہ کام ہے کہ وہ اپنے افکار سے کردار انسانی کے لئے بصیرت اور ہدایت مہیا کرے۔ فلسفے سے اخلاقی زندگی کی اصلاح ہونی چاہئے۔

سقراط کی طرح اس کو بھی یقین ہے کہ یہ اصلاح فقط علم پر مبنی ہو سکتی ہے اور سچا علم وہی ہے جو حکمت تصورات پر مبنی ہو۔ اس علم کو وہ ایک نظام کی صورت میں منظم کرنا چاہتا ہے۔ اس مقصد سے وہ تمام یونانی فلاسفہ پر تبصرہ کرتا ہے جو اس سے پہلے گذر چکے ہیں اور اُن سے ایسے نکات اخذ کرتا ہے جو اس کے اپنے نظام میں کام آسکیں۔ اس نظام کی تکمیل میں وہ فلسفہ سقراط کے حدود سے بہت دور نکل جاتا ہے۔ سقراط کی برہانیات سے وہ اپنا نظریہ تصورات پیدا کرتا ہے اور اس کے اخلاقی اصولوں پر ایک مفصل اخلاقیات اور سیاسیات کی تعمیر قائم کرتا ہے، ان دونوں پر وہ ایک نظریہ فطرت کا اضافہ کرتا ہے جو دوسری شاخوں سے اونچے ہونے کے باوجود فلسفہ سقراط کی نہایت نمایاں کمی کو پورا کرتا ہے۔ اس نظام کو قائم کرنے کی ضرورت سے سقراط کا طریق تحقیق ترقی پاکر نظریہ تصورات بن جاتا ہے، اس کے قواعد زیادہ وضاحت سے معین ہو جاتے ہیں اور ارسطو کی منطق کے لئے ایک راستہ تیار ہو جاتا ہے۔ افلاطون کی تصانیف میں بھی سقراط کا یہ طریقہ قائم رہتا ہے کہ مکالمے کے ذریعے سے تصورات تکمیل پائیں کیونکہ صداقت روایت سے نہیں بلکہ آزادانہ تحقیق سے حاصل ہو سکتی ہے۔ شخصی مکالمہ رفتہ رفتہ ادیبانہ صورت اختیار کر لیتا ہے اور اس میں مسلسل تقریر کا انداز پیدا ہو جاتا ہے۔ مکالمے کے اندر مرکزی شخصیت سقراط ہی کی ہوتی ہے۔ اس کی وجہ کچھ تو استاد کے ساتھ دلی محبت ہے اور کچھ ادیبانہ اغراض اور سب سے زیادہ یہ بات ہے کہ فلسفہ ایک زندہ قوت کی حیثیت سے ایک کامل فلسفی کی شخصیت ہی سے صادر ہو سکتا ہے۔ افلاطون اپنے فلسفے میں ضمنیات اور افسانوں سے بھی جان ڈالتا ہے۔ جن سے اس کی شاعرانہ طبیعت کا اظہار ہوتا ہے۔

علاوہ ازیں ضمنیات سے وہ یہ کام لیتا ہے کہ اُن سے اپنے نظام فلسفہ کے اندر ایسے کھانچوں کو بھرتا ہے۔ جہاں پر علمی صحت کے ساتھ تحقیق اور استدلال ناممکن ہوتا ہے۔ فلسفے کی تقسیم بر ہانیات طبیعیات اور اخلاقیات میں' افلاطون کی تصانیف میں صوری طور پر موجود نہیں اگرچہ مضامین کے لحاظ سے صحیح ہے۔ لیکن اس کی منظم تحقیقات ان مبادیات سے ادنیٰ ہے جن پر اس کی ابتدائی سالوں کی تصانیف کا بہت سا حصّہ مشتمل ہے اور جو بعد کی تصانیف میں بھی پائی جاتی ہیں۔

۲۴۔ فلسفۂ افلاطون کے مبادیات

(Propaedentic.)

فلسفہ کے جواز اور اس کے مقاصد کے تعین کے لئے افلاطون ان نقائص کو بیان کرتا ہے جو عام شعور میں' نیز اس سوفسطائیت میں پائے جاتے ہیں جس نے اس کی جگہ حاصل کرنے کی کوشش کی۔ ان نقائص کا علاج فقط فلسفیانہ علم اور فلسفیانہ زندگی سے ہوسکتا ہے عام شعور صداقت کو کچھ ادراک میں اور کچھ رائے میں تلاش کرتا ہے۔ اس سے معمولی نیکی اور اخلاق کے عام اصول سرزد ہوتے ہیں۔ افلاطون یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ علم نہ ادراک پر مشتمل ہے اور نہ صحیح استفسار پر۔ ادراک سے ہم کو اشیاء کی حقیقت کماہی کا نہیں بلکہ محض اُن کے شہود ونمود کا علم ہوتا ہے۔ اس لئے اشیاء ہمیں مختلف اور متضاد مدرک معلوم ہوتی ہیں۔ استفسار شئے مستفسر کی نسبت صحیح

ہونے کے باوجود بھی اپنے اصول سے آگاہ نہیں ہوتا۔ اس کا
مدار حکمت پر نہیں بلکہ محض رائے پر ہوتا ہے اسی لئے ہر وقت
اس کی نسبت خطرہ ہوتا ہے کہ شاید وہ غلطی میں تبدیل ہو جائے
علم ہمیشہ صحیح ہوتا ہے لیکن استحضار صحیح بھی ہوسکتا ہے اور غلط
بھی۔ صحیح استحضار بھی علم اور جہل کے بین بین ہی ہوتا ہے۔
افلاطون کے نزدیک عام نیکی کا بھی یہی حال ہے۔ چونکہ اس کا
مدار رسم و رواج اور ادراک پر ہوتا ہے نہ کہ علم پر۔ اس لئے
ایسی نیکی حوادث کا تختۂ مشق ہوتی ہے۔ یہ اپنے اصول کی نسبت
اس قدر متذبذب ہوتی ہے کہ خیر اور شر دونوں کو صحیح سمجھتی ہے
(شر دشمنوں کے لئے اور خیر دوستوں کے لئے)۔ اس کے محرکات
ایسے ناپاک ہوتے ہیں کہ اس کے اندر اخلاق کی بنیاد تمام تر لذ
اور منافع پر قائم ہوتی ہے۔ فقط علم ہی عمل کی درستی کا ضامن ہوسکتا
ہے کیونکہ عمل عامل کے خیالات سے متعین ہوتا ہے اور کوئی شخص
عمداً برا نہیں ہوتا۔ ابتدائی تصانیف میں افلاطون سقراط کی طرح
تمام فضائل کا مدار بصیرت پر رکھتا ہے لیکن وہ فضائل کی کثرت
کے امکان پر بحث نہیں کرتا۔ سقراط ہی کی طرح وہ بصیرت عقلی
کو زندگی کی غایت قرار دیتا ہے جس کے لئے باقی تمام چیزیں قربان
کردینی چاہئیں مگر یہ بصیرت سوفسطائیوں کے ہاں نہیں ہے جو
اخلاقیات کے مدعی ہیں۔ ان کی تعلیم سے تو حکمت اور اخلاق
دونوں کی بنیادیں فنا ہو جاتی ہیں۔ یہ خیال کہ ہر انسان خود ہی نیک و
بد اور حق و باطل کا معیار ہے۔ تمام صداقت کے منافی ہے؛
اور آپ ہی اپنی تردید کرتا ہے۔ لذت کو زندگی کا مقصد برترین
قرار دینا اور ہر فرد کے ذاتی منافع کو اس کے لئے جائز سمجھنا، نیکی
اور لذت میں خلط مبحث پیدا کرنا اور متغیر مظاہر اور سرمدی حقیقت
کے امتیاز کو مٹا دینا ہے۔ اصل علم اور خیر کی قیمت مطلق ہے۔

نفع و ضرر اور لذت و الم اضافی ہیں۔ سوفسطائیت جو اضافیت کی تعلیم دیتی ہے اور خطابت جو اس کا عملی اطلاق ہے، حقیقی حکمت اور فنِ حیات کے منافی ہے۔ سوفسطائیت کا نمود کو بود قرار دینا جھوٹی حکمت ہے۔

سوفسطائیت جس چیز کی مدعی ہے وہ فقط فلسفے سے حاصل ہو سکتی ہے۔ فلسفے کا مدار عشق (Eros) یعنی اس میلان پر ہے جو فانی کو غیر فانی بنانا چاہتا ہے۔ محسوس سے معقول کی طرف اور جزو سے کل کی طرف ترقی کرتا ہے اور عقلی تصورات کا وجدان پیدا کرتا ہے۔ عقلی تصورات فکر برہانی سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ فکر دو طرح کا کام کرتا ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ وہ جزئی سے کلی کی طرف اور اضافی سے مطلق کی طرف لے جاتا ہے۔ اور دوسرے یہ ہے کہ وہ ان کو الگ الگ کرتا ہے۔ یہ تقسیم جزئی اور کلی کے درمیان بہت سے واسطے پیدا کر دیتی ہے اور ہم کو تصورات کا باہمی ربط بتاتی ہے کہ آیا وہ باہم متحد ہو سکتے ہیں یا نہیں یا ان میں کونسے تصورات اعلیٰ ہیں اور کونسے ادنیٰ اور کونسے متواصل ہیں تصورات کے وضع کرنے میں افلاطون اپنے استاد ہی کے اصولوں کی پیروی کرتا ہے لیکن وہ ان اصولوں کو زیادہ وضاحت سے متعین کرتا ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لئے ایک خاص طریقہ یہ ہے کہ مقدمات کا امتحان ان کے نتائج سے کیا جائے۔ پارمینائڈیز کے مکالمے میں افلاطون تناقضات کے ذریعے سے تصورات قائم کرتا ہے۔ اصطفاف میں وہ اس بات کا متقاضی ہے کہ اس کا مدار اشیاء کے اختلافِ کیفیت پر ہونا چاہیئے اور اسے بتدریج قدم بہ قدم چلنا چاہیئے اور کسی درمیانی کڑی کو چھوڑنا نہیں چاہیئے۔ اسی لئے وہ تقسیم بالشفاع کو دیگر اقسام پر ترجیح دیتا ہے۔ کراٹائلس میں افلاطون اس بابت پر بھی زور دیتا ہے کہ منطقی کو زبان کی

صحت کا خیال رکھنا بھی لازمی ہے کیونکہ اشیاء کی ماہیت کو صحیح طور پر بیان کرنا زبان کی صحت پر مبنی ہے۔ لیکن تصورات کو برطرف کرکے محض الفاظ سے نتائج اخذ کرنا بھی غلط ہے۔ علم بذریعہ تصورات اور اخلاقی عمل افلاطون کے ہاں بھی ایسے ہی باہم وابستہ ہیں جیسے کہ سقراط کے ہاں تھے۔ اس کے نزدیک فلسفہ فقط صحیح علم ہی کا ضامن نہیں ہے بلکہ اخلاق کا بھی کفیل ہے۔ اس کے ذریعہ سے انسان محسوسات کی زندگی سے بلندتر ہو جاتا ہے۔ اہم ترین بات عقلی تصورات قائم کرنا ہے۔ باقی تمام تعلیم و تربیت اس کے لئے ایک تیاری ہے۔ موسیقی اور جسمانی ورزش سے سیرت کی تہذیب ہوتی ہے۔ کیونکہ ان سے راست کرداری اور محبت جمال پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح ریاضیاتی علوم سے فکر کی تربیت ہوتی ہے کیونکہ وہ انسان کو محسوس سے نامحسوس کی طرف رہنمائی کرتے ہیں فلسفے کا اصل آلۂ فکر بذریعہ تصورات یعنی منطق ہے۔

۳۴۔ منطق یا نظریۂ تصوّرات

(DIALECTIC)

سقراط نے یہ کہا تھا کہ فقط تصورات ہی سے صحیح علم حاصل ہوسکتا ہے۔ افلاطون اس سے آگے قدم رکھتا ہے اور کہتا ہے کہ اصل وجود فقط تصورات کا ہے۔ یہ اصول فلسفۂ سقراط میں سے اس مسلمہ کی بدولت پیدا ہوا جس میں افلاطون پارمنیڈیز سے متفق ہے کہ علم کا معروض یعنی معلوم فقط وجود ہوسکتا ہے۔

ہمارے ادراک کی حقیقت مدرکات کی حقیقت کے مطابق ہوتی ہے۔ فکر کا معروض محسوسات کے معروض سے اتنا ہی جدا ہوگا جتنا کہ فکر احساس سے جدا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے تفکر علمی کا امکان اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ تصورات کے مستقل وجود کو تسلیم کیا جائے۔ وجود کی حقیقت پر غور کرنے سے بھی انسان اس نتیجہ پر پہنچتا ہے۔ ہیراقلیتوس نے یہ ثابت کیا تھا کہ ہم کو جو کچھ محسوس ہوتا ہے وہ ہر لمحہ متغیر ہوتا رہتا ہے اور ہر چیز اپنی ضد میں بدلتی رہتی ہے اور خالص و کامل طور پر کوئی صفت کسی چیز میں نہیں پائی جاتی۔ مستقل بے تناقض اور بے آمیزش فقط وہی شئے ہوسکتی ہے جو حواس سے بالاتر ہو اور فقط فکر کا معروض ہوسکے۔ ہر جزئی اور انفرادی چیز عدد اور حصص پر مشتمل ہوتی ہے لیکن ہر انفرادی شئے کا وجود اس مشترک ماہیت کی وجہ سے ہوتا ہے جو اس کے تصور میں پائی جاتی ہے۔ ہر متغیر اور فنا پذیر چیز کا منتہے وجود حقیقی ہے۔ جو کچھ موجود ہے وہ خیر ہونے کی وجہ سے موجود ہے۔ جیسا کہ انکساگوراس اور سقراط دونوں کی تعلیم تھی، عالم عقل کی پیداوار ہے اس لئے ہماری تمام فعلیت کی کوئی عقلی غایت ہونی چاہئے۔ فکر اور عمل دونوں کی غایت غیر متغیر حقائق یعنی تصورات کا انکشاف اور ان کا تحقق ہے۔ افلاطون کی تعلیم یہ ہے کہ ہر حالت میں ہم مجبور ہوتے ہیں کہ اشیاء کے غیر محسوس جوہر کو اُن کی محسوس نمود سے ممتاز اور جدا قرار دیں۔

جیسا کہ ہم اوپر واضح کرچکے ہیں۔ افلاطون کے نزدیک تصورِ اشیاء یا صورتِ اشیاء ہی جوہر اشیاء ہے یعنی جو کچھ ان کے اندر مشترک پایا جاتا ہے۔ "جب ہم مختلف اشیاء کے لئے ایک ہی نام استعمال کرتے ہیں تو وہ نام ان کے مشترک تصور یا

حدِّ کلی کو ظاہر کرتا ہے"۔ کوئی ایک الگ چیز تصور نہیں ہوسکتی۔ لیکن افلاطون کے نزدیک اس کلی تصوّر کا وجود محض ہمارے فکر یا خدا کے فکر کے اندر نہیں ہے۔ یہ علی الاطلاق بذاتِ خود موجود ہے اور اس میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔ یہ ان اشیاء کا جو اس سے بہرہ اندوز ہوتی ہیں سرمدی نمونہ ہے لیکن ان سے الگ ہے فقط عقل اس کا ادراک کرسکتی ہے۔ ارسطو بھی ان تصورات کی نسبت اکثر یہی کہتا ہے کہ یہ مستقل وجود رکھتے ہیں۔ اسی آزادیِ وجود کی وجہ سے وہ حقیقت کے اصلی عناصر ہیں اور تمام تکون اور تغیر میں جو حقیقت ہے وہ انھیں کی وجہ سے ہے۔ ان کو اشیاء کی ذات یا جوہر کہتے ہیں اور چونکہ ہر صنف کے لئے ایک تصور ہے اس لئے ان کا نام موناڈ یا اکائی بھی ہے۔ اشیاء کی کثرت کے مقابلے میں ان میں وحدت پائی جاتی ہے۔ جس طرح کہ تغیر کے مقابلے میں ان میں ثبات پایا جاتا ہے۔ ہیراقلیتوس کی طرح عالم حواس میں ہم کو تغیر کے سوا کچھ نہیں ملتا لیکن تصورات ہم کو وجود مطلق سے آشنا کرتے ہیں۔ افلاطون بھی پارمینائڈیز کی طرح جس کی وہ بہت عزت کرتا تھا وجود مطلق ہی کو حکمت کا حقیقی معروض خیال کرتا ہے لیکن ایلیاٹیوں کی طرح وہ وجود کو امتیازات سے معرا قرار نہیں دیتا ہر شئے کے اندر جو وجود رکھتی ہے۔ اپنی وحدت کے باوجود صفات کی کثرت بھی پائی جاتی ہے اور ہر دوسری چیز سے مختلف ہونے کی وجہ سے اس میں لامحدود عدم بھی پایا جاتا ہے۔ اسی لئے ہر تصور کی نسبت ہم کو یہ دریافت کرنا چاہیئے کہ وہ کن دیگر تصورات سے متحد ہوسکتا ہے اور کن سے نہیں ہوسکتا۔ افلاطون مکالمہ پارمینائڈیز میں بالواسطہ یہ ثابت کرتا ہے کہ نہ کثرت بے وحدت ہوسکتی ہے اور نہ وحدت بے کثرت۔ بعد میں فیثاغورثیوں کی طرح افلاطون نے

تصورات کو اعداد بھی قرار دیا۔ یہ انداز بیان اس کی تصانیف میں نہیں ملتا اگرچہ وہ فلیبوس میں اس کے بہت قریب آجاتا ہے جہاں پر وہ واضح طور پر فیثاغورثی تقسیم کے حوالے سے یہ استدلال کرتا ہے کہ نہ صرف اشیاء بلکہ سرمدی جواہر میں بھی وحدت اور کثرت اور محدودیت اور لامحدودیت پائی جاتی ہے۔ اسی طرح تصورات کے ناقابل تغیر ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہم ان کو تغیر پذیر مظاہر کی علت قرار نہیں دے سکتے۔ خیر کا تصور ہر قسم کے کمال اور ہر قسم کے وجود اور علم کی علت ہے۔ الٰہی عقل پوری طرح خیر کے ساتھ منطبق ہے۔ ہستی حقیقی ایک قوت فاعلہ ہے۔ حرکت زندگی روح اور عقل سب اس کی بدولت ہیں۔ افلاطون نے یہ نہیں بتایا کہ غیر متغیر تصورات کس طرح تغیر اور حرکت کی علت ہو سکتے ہیں۔ تصورات نے غیر متغیر جواہر ہونے کا خیال اس کے ہاں ان کو فاعلی قوتیں قرار دینے پر غالب ہے۔

افلاطون کے تصورات وہ کلی حدیں ہیں جن کو بعد الطبیعیاتی حقائق قرار دے کر ان کا وجود الگ اور مستقل قرار دیا گیا ہے اس لئے اس عالم تصورات میں ہر کلی تصور موجود ہو گا۔ یہ نتیجہ خود افلاطون نے اخذ کیا۔ اس کی تصانیف میں نہ صرف جواہر کے بلکہ تمام ممکن اشیاء صفات اضافات اور افعال کے تصورات ملتے ہیں۔ نہ صرف فطری اشیاء کے بلکہ ان چیزوں کے بھی جو فن وصنعت کی پیداوار ہیں، اسی طرح اچھی چیزوں کے علاوہ بری چیزوں کے تصورات بھی جو کلی حدود ہیں اس میں موجود ہیں۔ عظیم فی نفسہ، اسم فی نفسہ، یہاں تک کہ بستر فی نفسہ اور غلام فی نفسہ بھی اس میں پائے جاتے ہیں اسی طرح گندگی اور ظلم اور عدم کا تصور بھی اس میں ہے۔ کہیں بعد کے

زمانے میں افلاطون نے تصورات کو فطری اشیاء پر محدود کیا تمام تصورات ایک دوسرے کے ساتھ مقررہ نسبت رکھتے ہیں اور حکمت کا یہ کام ہے کہ وہ ان کو منظم طور پر پیش کرے۔ افلاطون نے نہ صرف اولیاتی طور پر کوئی نظام تصورات قائم نہیں کیا بلکہ منطقی طور پر بھی اس کو پیش کرنے کی کوئی خاص کوشش نہیں کی صرف اعلیٰ ترین تصور یعنی تصور خیر کو وہ تفصیل کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ دنیا میں جو چیز جس طرح ہے وہ اس لئے ہے کہ اس کی بہترین صورت ہی ہو سکتی تھی اور ہر چیز کا صحیح تصور اسی وقت قائم ہو سکتا ہے جب کہ خیر کو اس کی انتہائی غایت قرار دیا جائے۔ افلاطون کے ہاں یہ خیال یہ صورت اختیار کر لیتا ہے کہ خیر تمام وجود اور علم کی اساس اور اصل ہے۔ وہ ہر موجود کی حقیقت ہے اور ہر عالم کا علم۔ وجود کی اصل مطلق ہونے کی وجہ سے خیر اور خدا ہم ذات ہیں۔ لیکن افلاطون نے کبھی یہ سوال نہیں اٹھایا کہ خیر جیسے ایک اعلیٰ ترین کلی تصور ہے وہ خدا کی طرح ایک شخصی وجود کیسے ہو سکتا ہے۔ خدا کی شخصیت کی نسبت اس نے کوئی بحث نہیں کی۔

۴۴۔ افلاطون کی طبیعیات، مادہ اور روح کائنات

اگرچہ ہر تصور واحد ہوتا ہے لیکن جو اشیاء اس کے تحت میں آتی ہیں وہ لاتعداد ہوتی ہیں۔ تصورات سرمدی اور غیر متغیر ہوتے

ہیں لیکن اشیاء تغیر پذیر اور فنا پذیر ہوتی ہیں۔ تصور خالص اور کامل ہوتا ہے لیکن اشیاء ناقص ہوتی ہیں۔ کامل وجود تصور میں پایا جاتا ہے۔ اشیاء وجود اور عدم کے مابین رہتی ہیں جس طرح کہ حسّی ادراک علم اور جہل کے بین ابین رہتا ہے۔ افلاطون کے نزدیک احساس کے نقص کی یہی توجیہ ہوسکتی ہے کہ کلیتہً تصور ہی اس کا ماخذ نہیں اس کے علاوہ اس کے اندر کچھ اور عنصر بھی داخل ہے اشیاء کے اندر جتنی حقیقت یا کمال پایا جاتا ہے وہ تصور کی وجہ سے ہے۔ اس لیے اشیاء کے دیگر عنصر کی ماہیت وہی ہوگی جو مظاہر حسّی کو تصور سے الگ کرتی ہے۔ یہ عنصر لازماً لامحدود، لاموجود، لامعلوم اور لا ثبات ہوگا۔ یہ ہیں تعریفات اس عنصر کی جس کو ہم ارسطو کے ہم زبان ہوکر افلاطونی مادہ کہتے ہیں۔ یہ خود بے صورت ہے لیکن مظاہر کی تمام متغیر صورتوں کا محل ہے۔ یہ مکان مطلق ہے جو تمام چیزوں کے لئے مقام مہیا کرتا ہے۔ فکر اور ادراک سے اس کا کچھ علم نہیں ہوسکتا۔ ارسطو اور ہرموڈورس دونوں کا بیان ہے کہ افلاطون اس کو عدم یا لاموجود کہتا تھا۔ اس سے پہلے لیوسپس اور دیمقراطیس مکان کو عدم کہہ چکے تھے۔ اگر اشیاء محسوسہ میں عدم اور وجود ملے جلے پائے جاتے ہیں اور وجود تصور کی وجہ سے ہے تو لازماً دوسرا عنصر یعنی مادہ عدم کے مرادف ہے۔ اگر وجود حقیقی علم کا معروض ہے اور عدم و وجود کی آمیزش ادراک کا معروض تو جو نہ علم کا معروض بن سکتا ہے اور نہ حسّی ادراک کا وہ لازماً عدم ہوگا۔ افلاطون کا مادہ وہ نہیں ہے جو مکان کے اندر پایا جاتا ہے بلکہ خود مکان ہے۔ وہ یہ نہیں کہتا کہ اشیاء اس سے بنتی ہیں بلکہ اس میں پیدا ہوتی ہیں۔ اجسام اس وقت بنتے ہیں جب کہ مکان کے کچھ حصے عناصر اربعہ کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ جب وہ ایک دوسرے میں تبدیل ہوتے ہیں تو

ذرات میں نہیں بلکہ سطوں میں ٹوٹتے ہیں اور پھر ان سطحوں سے نئے مرکب بنتے ہیں۔ اس نظریہ پر قائم رہنا نہایت مشکل تھا ایک اور جگہ وہ مادے کی نسبت یہ کہتا ہے کہ خدا جب عناصر کو بنانے لگا تو اس نے دیکھا کہ ایک مرئی ہیولی بے قاعدہ حرکت کرتا ہوا اور بے صورت پہلے سے موجود ہے۔ افلاطون کے نزدیک مادہ مکان ہی کی ایک کثیف صورت ہے۔

اگرچہ یہ کہا گیا ہے کہ جو چیز اشیاء کو تصورات سے ممتاز کرتی ہے وہ عدم ہے لیکن دونوں میں جو حقیقت ہے وہ مشترک ہے۔ اشیاء کی تمام حقیقت تصورات کی موجودگی اور ان سے بہرہ اندوز ہونے میں ہے لیکن چونکہ تمام جسمانی صفات کا ماخذ عدم ہے اس لئے وہ بھی ایک طرح کی ثانوی علت ہے جو اندماد عند اور غیر عقلی ہے۔ فطری مقاصد سے اس کا تعلق نہیں لیکن وہ ان کے حصول کے لئے ایک شرط مقدم بھی ہے اور عقل کے لئے تحقق مقاصد میں حدود اور موانع بھی پیش کرتی ہے۔ اشیاء میں تصورات کے علاوہ جو دوسرا عنصر ہے، اس کو بھی کسی نہ کسی قسم کا وجود ہی کہنا پڑے گا خواہ وہ تصورات سے کتنا ہی مختلف ہو۔ تصورات اور اشیاء ایک دوسرے سے الگ معلوم ہوتے ہیں۔ تصورات نمونے ہیں اور اشیاء ان کی نقلیں۔ اس لحاظ سے افلاطونی نظام کو اگرچہ "ہمہ اوستی" نظام نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس کے متعدد تصورات کسی ایک تصور کے اجزاء یا اس کے مشتقات نہیں ہیں، لیکن بااں ہمہ وہ ایک وحدتی نظام ہے۔ یہ خالص تصوریت ہے کیونکہ اشیاء تصورات کے اندر پائی جاتی ہیں لیکن دوسرے زاویہ نگاہ سے یہ ایک ثنویتی نظام ہے کیونکہ اس کے اندر اشیاء اور تصورات ایک دوسرے سے الگ الگ ہیں۔ اس کی امتیازی خصوصیت کا اسی وقت پتہ چل سکتا ہے جب کہ

یہ معلوم ہوجائے کہ افلاطون نے ان میں سے کسی ایک نظریہ کو قبول اور دوسرے کو پوری طرح کیوں ترک نہیں کیا یا ان دونوں کو ایک متوافق کلّیت میں متحد کرنے کی کوشش کیوں نہیں کی۔

اگر تصور اور مادے کے مابین اس قدر بُعد ہے جتنا کہ افلاطون فرض کرتا ہے تو اُن کو متحد کرنے کے واسطے کوئی واسطہ ہونا چاہئے۔ فقط رُوح ہی ایسا واسطہ ہوسکتی ہے۔ روح اپنے آپ کو حرکت دے سکتی ہے اور مادی عالم میں بھی حرکت اور حیات پیدا کرسکتی ہے۔ روح کی مدد سے عقل عالم میں کام کرسکتی ہے۔ نظام کائنات اور انفرادی فطری ہستیوں میں قوت فکر و احساس اسی کی وجہ سے ہے۔ ٹیمیس میں روحِ عالم کی ساخت کی نسبت جو بیان ہے اس میں سے خرافیات کو ہٹا کر یہ خیال نکلتا ہے کہ روحِ عالم مادی اور عالم تصورات کی سرحد پر واقع ہے اور دونوں کو متحد کرتی ہے۔ روح غیر مادی اور تصورات کی طرح غیر متغیر ہے۔ لیکن تمام عالم میں پھیلی ہوئی ہے اور اپنی ذاتی حرکت سے تمام عالم کو حرکت دیتی ہے۔ عدد اور پیمائش کی تمام نسبتیں اس کے اندر پائی جاتی ہیں۔ کائنات کی باقاعدگی اور ہم آہنگی رُوح ہی کی پیداوار ہے۔ کائنات اور افراد میں تمام عقل و علم اروح ہی کی عقلیت سے ظہور میں آتا ہے۔ روح کی شخصیت کا سوال افلاطون نے نہیں اٹھایا۔

یہاں پر جو کچھ روح کائنات کی نسبت کہا گیا ہے وہی کچھ فلیبوس میں حد کی نسبت موجود ہے کہ وہ تمام نظم۔ معیار کی اساس ہے۔ افلاطون کے فلسفے کے ارسطاطالیسی بیان میں یہ سب کچھ ریاضیات کی طرف منسوب کیا گیا ہے جس کا مطالعہ افلاطون تحقیق تصورات سے پہلے ضروری سمجھتا تھا۔ جس طرح روح کے اندر قوت حیات و حرکت ہے اسی طرح حد یا عدد میں صورت، تصور اور مظہر کی درمیانی کڑی ہے۔ اگرچہ افلاطون نے رُوح اور عدد کو ایک سطح پر

نہیں رکھا لیکن ان دونوں کا قریبی تعلق ظاہر ہے۔

۴۵- کائنات اور اس کے اجزا

کائنات کی توجیہ اس کے اساسی ماخذ سے کرنے کے لئے افلاطون ٹیمیس میں عام افسانوی کونیات سے کام لیتا ہے۔ اس کا وہ یہ نقشہ پیش کرتا ہے کہ خالق عالم ایک زندہ ہستی کے نمونے پر روح کائنات کو اس کے عناصر ترکیبی سے مرکب کر رہا ہے۔ اس کے بعد وہ چار عناصر لیتا ہے، اُن سے کائنات بناتا ہے اور اس کو حیوانات اور نباتات سے آباد کرتا ہے۔ یہ تمام بیان اس قدر افسانوی ہے کہ اس سے افلاطون کے علمی عقیدے کا صاف طور پر پتہ نہیں چلتا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ عقل تصورات یا خدا کو عالم کی اصلی حقیقت قرار دیتا ہے لیکن تصورات یا تصورِ اعلیٰ اور خالق کا امتیاز اس کی ظاہری تعلیم کا ایک جزو ہے وہ وقت میں عالم کی ابتداء کو جان بوجھ کر اس خیال کے لئے بطور استعارہ استعمال نہیں کرتا کہ تمام اشیاء کا مدار تصوری ماخذ پر ہے لیکن یہ خیال اس کی دیگر تعلیمات خصوصاً اس تعلیم سے متناقض ہے کہ انسانی روح ازلی و ابدی ہے۔ اس نے اس پر بحث نہیں کی کہ تکوین فی الزمان اس کے مقصد کے لئے ضروری یا قابل فہم بھی ہے یا نہیں۔ اس کی نظر میں زیادہ اہم چیز کلی ہے۔ عالم چونکہ عقل کی پیداوار ہے اس لئے وہ کسی مقصد کے لئے بنایا گیا ہے۔ مظاہر کی صحیح توجیہ فقط علل غائیہ سے ہوسکتی ہے۔ مادی علل علل غائیہ کے عمل کے لیے محض شرائط و اسباب ہیں۔ افلاطون فطرت کی

نسبت توجیہ غائی کو توجیہ طبیعی پر ترجیح دیتا ہے۔
کائنات کی تعمیر میں پہلے چار عناصر بنائے گئے۔ غائی نقطہ نظر سے اجسام کی مرئیت اور لمسیت کے لئے آگ اور مٹی کا ظہور ہوا۔ اس کے بعد ان کے درمیان واسطے کی ضرورت ہوئی۔ وہ فلولاس کی طرح پانچ باقاعدہ اجسام میں سے چار کو آگ پانی مٹی اور ہوا کی اساس قرار دیتا ہے اس کے بعد وہ فلولاس سے آگے قدم بڑھاتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ اجسام نہایت باریک قائم الزاویہ مثلثوں سے بنے ہوئے ہیں۔ جب عناصر ایک دوسرے میں منتقل ہوتے ہیں جو فقط تین اعلیٰ عناصر میں ممکن ہوسکتا ہے تو وہ مثلثوں میں تحلیل ہو جاتے ہیں اور پھر ان میں سے جدید صورتیں اختیار کرتے ہیں۔ ہر عنصر کا ایک فطری مقام ہے جس کی طرف وہ ساعی رہتا ہے۔ کائنات کی تمام فضا ان کے مجموعے سے بھرپور ہے۔
افلاطون کائنات کو ایک مکمل کرّہ تصور کرتا ہے، زمین اس کے نزدیک ایک ٹھوس کرہ ہے جو عالم کے وسط میں واقع ہے۔ ثوابت اور سیّارے برجوں اور حلقوں میں جڑے ہوئے ہیں جن کی گردش کے ساتھ وہ گھومتے ہیں۔ جب تمام ستارے اپنے اصلی مقام پر واپس آجاتے ہیں تو ایک کونی سال ختم ہوتا ہے جس کی مدّت دس ہزار برس ہے۔ غالباً افلاطون آگ اور پانی سے زمین کی تباہی کو اسی دورہ کے ساتھ وابستہ کرتا ہے۔ ستارے معقول اور مسعود مخلوق ہیں۔ یہ مرئی دیوتا ہیں اسی طرح کل کائنات ایک محسوس دیوتا ہے۔ جس کے اندر تمام دیگر فطرتیں داخل ہیں۔ یہ مخلوقات میں سے کامل ترین وجود ہے اور فوق الاحساس وجود کا عکس ہے۔

۴۶۔ افلاطون کی اِنسیات

(ANTHROPOLOGY)

یہ بات کائنات کے کمال میں داخل ہے کہ روحِ کائنات کی طرح جس کے نمونے پر یہ بنی ہے، اس کے اندر تمام قسم کی جاندار ہستیاں داخل ہیں۔ افلاطون کا مرکز توجہ خاص طور پر انسان ہے پودوں اور حیوانوں کی نسبت وہ جو کچھ کہتا ہے وہ محض سرسری ہے۔ ٹیمیس میں وہ انسانی جسم کو تفصیلی طور پر بیان کرتا ہے لیکن ان عضویاتی مفروضات میں سے بہت ہی قلیل حصہ افلاطون کے فلسفے سے متعلق ہو سکتا ہے۔ روحِ انسانی روحِ کائنات کی ہم جنس ہے جس میں سے وہ نکلی ہے۔ روح بسیط اور غیر جسمی ہے وہ اپنی ذاتی حرکت سے جسم کو حرکت دیتی ہے۔ تصورِ حیات اس کا جزو لاینفک ہے اس لئے اس کا نہ کوئی آغاز ہو سکتا ہے اور نہ انجام۔ چونکہ روحیں جسم خاکی کے اندر ایک اعلیٰ عالم سے اتر کر آئی ہیں اس لئے اگر یہاں پر ان کی زندگی پاکیزہ رہی ہے اور ان کے مقاصد بلند رہے ہیں تو وہ موت کے بعد پھر عالم بالا کی جانب عود کر جاتی ہیں اور جن کو اصلاح کی ضرورت ہوتی ہے ان میں سے کچھ ایک دوسرے عالم میں جاکر سزا پاتی ہیں اور کچھ حیوانوں اور انسانوں کے جسموں میں منتقل ہوتی رہتی ہیں۔ چونکہ پہلی زندگی میں روح تصورات کو دیکھ چکی ہے اس لئے اس زندگی میں محسوسات کو

دیکھکر جو تصورات کی نقلیں ہیں اُس کو اصل تصورات یاد آجاتے ہیں۔ ان اصول کی مزید بحث کو افلاطون نے افسانوی رنگ میں ڈھالا ہے جس کی نسبت خود اُس نے یہ بیان کیا ہے کہ اس میں جو تفصیلات ہیں اُن کی علمی قیمت کچھ نہیں اور ان میں بہت کچھ اختلاف پایا جاتا ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ تصورات کی نسبت اُس نے جو بیان کیا ہے وہ اُس کا عقیدہ ہے۔ ارواح کے اواگون کی نسبت البتہ یہ سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ اس کا واقعی یہ عقیدہ تھا کہ نہیں کہ انسانی روحیں حیوانوں کے جسموں میں داخل ہوجاتی ہیں۔ بعض لوگوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ افلاطون انفرادی روح کی بقا اور حیات ماقبل کا قائل نہیں تھا لیکن یہ خیال بالکل غلط ہے اگر اُس کو صحیح تسلیم کیا جائے تو اس فلسفی کے تمام دلائل و وجوہ کو ناجائز طور پر بدلنا پڑیگا اور اُس کے نہایت واضح علمی عقائد کو محض استعارہ اور رسمی بیان قرار دینا پڑیگا۔ علاوہ ازیں بقائے روح کا عقیدہ افلاطون کے نظریۂ علم کے ساتھ نہایت قریبی تعلق رکھتا ہے کیونکہ وہ اُس زندگی میں ہر صحیح علم کو پہلی زندگی میں دیکھے ہوئے تصورات کی یاد قرار دیتا ہے۔ اپنی اخلاقیات اور دینیات میں وہ عاقبت کی جزا و سزا کا قائل ہے۔ علاوہ ازیں اُس کا جسم کو فانی اور عقل کو باقی سمجھنا اُس کی تمام مابعد الطبیعیات کی بنا ہے اور رُوح کا وجود اُس کے نزدیک عقلی ہے۔

عقل روح کا الٰہی اور غیر فانی حصّہ ہے جسم میں داخل ہونے کے بعد روح ایک فانی حصّہ کیساتھ وابستہ ہوجاتی ہے اس فانی حصے کے بھی دو شعبے ہیں ایک شجاعت اور دوسرے شہوات عقل کا مقام سر کے اندر ہے، شجاعت کا مقام قلب کے اندر اور شہوات کا مقام جسم کے نیچے کے حصّے میں ہے۔ افلاطون

ان باتوں کا جواب نہیں دیتا کہ شخصی زندگی کی وحدت کا رُوح کی اس تثلیث سے کس قسم کا تعلق ہے یا شعورِ ذات اور ارادہ کس حصّے سے تعلق رکھتا ہے۔ نہ ہی وہ اس امر پر کچھ روشنی ڈالتا ہے کہ روح کے اندر جو جسمانی عناصر سے آزاد ہے، محسوسات کی طرف میلان کہاں سے پیدا ہو جاتا ہے، یا یہ کہ جسمانی حالات اور اور تناسل کا انسانوں کی سیرتوں پر ایسا گہرا اثر کیوں ہوتا ہے جیسا کہ وہ خود اُن کی طرف منسوب کرتا ہے۔ شعورِ ذات اور ارادے کی ماہیت کی نسبت بھی اس کے ہاں کوئی تحقیقات نہیں پائی جاتی۔ وہ ارادے میں اختیار کے وجود کو صحیح تسلیم کرتا ہے لیکن سقراط کے اس واضح طور پر بیان کردہ اصول کو کہ کوئی شخص بالارادہ بدی نہیں کرتا، اختیار کے ساتھ ساتھ کیسے تسلیم کر سکتے ہیں؟ اس کی نسبت افلاطون کے ہاں کچھ نہیں ملتا۔

۴-افلاطُون کی اخلاقیات

افلاطون نے اپنے استاد کے اخلاقیاتی اصولوں کو اپنی مابعد الطبیعیات اور الٰہیات کے ساتھ وابستہ کر کے اس کو علمی سانچے میں ڈھالا۔ چونکہ رُوح محسوسات سے بالاتر عالم سے تعلق رکھتی ہے اور اس کا حقیقی اور غیر فانی وجود اسی کے اندر ہو سکتا ہے اسی لئے جو خیر و سعادت انسانی مساعی کا صحیح نصب العین ہو سکتی ہے وہ بھی رُوح کو اسی عالم کی طرف رجوع کرنے سے میسر آسکتی ہے جسمانی زندگی روح کا زندان اور اس کی قبر ہے اسی کی وجہ سے غیر عقلی عناصر روح کے ساتھ چمٹ گئے ہیں

اور یہی عقل کے اندر ہیجانات کو پیدا کرتی اور شہوات کو ابھارتی ہے۔ انسان کی زندگی کا صحیح مقصد یہی ہوسکتا ہے کہ وہ اس عالم محسوسات سے گریز کرے اور اپنی فطرت کو الٰہی فطرت کے مطابق بنائے۔ فلسفی کو چاہیئے کہ وہ قبل از مرگ اس عالم میں سے مرجائے۔ لیکن چونکہ مرئی زندگی غیر مرئی زندگی کا ایک عکس ہے اس لئے یہ بھی فرض ہے کہ انسان مظاہر محسوسہ کو تصورات کے ادراک کا ذریعہ بنائے اور تصورات کو معروضات حواس میں داخل کرے۔ عشق (Eros) اور خیر اعلیٰ (Summum bonum) کی نسبت افلاطون نے جو کچھ لکھا ہے وہ انھیں اصولوں پر مشتمل ہے۔ اگرچہ اس کے نزدیک خیر کا بہترین حصّہ عقل اور بصیرت ہے لیکن وہ نہ صرف تجربے سے حاصل کردہ علم صحیح ادراک اور فن لطیف کو بلکہ ایسی لذّت کو بھی اس میں شامل کرتا ہے جو صحت نفس کے منافی نہ ہو۔ اسی طرح دردوالم کی نسبت اس کی تعلیم یہ نہیں ہے کہ انسان بے حسی پیدا کرے بلکہ اس پر تصرف حاصل کرے۔ وہ انسانوں کے لئے خارجی اسباب کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے لیکن انسان کی اصلی سعادت اس کی عقلی اور اخلاقی ماہیت پر مشتمل ہے۔ نیکی کی قدروقیمت دنیا یا آخرت میں کسی ایسے خارجی اجر پر منحصر نہیں جو لازماً اس کے ساتھ وابستہ ہو۔ اگر عادل آدمی کے ساتھ انسان اور دیوتا ایسا سلوک کریں جو ظالم کے ساتھ ہونا چاہیے اور عادلوں کا اجر ظالموں کو مل جائے اس حالت میں بھی عادل ظالم کی نسبت زیادہ مسعود ہوگا۔ ناانصافی کرنا ظلم سہنے سے بدتر ہے اور بدعملی کے لئے سزا بھگتنا بچ جانے کی نسبت بہتر ہے۔ نیکی روح کا جمال اور اس کی صحت ہے اس لئے وہ خود ایک سعادت ہے نیکی آپ ہی اپنا اجر ہے۔

اور بدی آپ ہی اپنی سزا۔ نیکی انسانوں کے اندر بہیمیت پر الوہیت کی حکومت ہے یہی انسان کی سچی آزادی اور اصلی دولت ہے اور اسی سے مستقل اطمینان قلب حاصل ہو سکتا ہے۔

شروع میں افلاطون اپنے نظریۂ فضیلت میں پوری طرح سقراط کی تعلیم پر قائم تھا۔ عام لوگوں کی نیکی کو وہ نیکی تسلیم ہی نہیں کرتا کیونکہ اس کا مدار بصیرت پر نہیں ہوتا۔ وہ تمام فضائل کو علم میں تحویل کر دیتا ہے، ان کی وحدت اور ان کے قابل تعلیم ہونے کا قائل ہے۔ لیکن وہ کہتا ہے کہ علم کے علاوہ صحیح ادراک بھی نیکی کا محرک ہو سکتا ہے۔ جمہوریہ میں وہ اس ناقص نیکی کو جس کا مدار عادت اور ادراک پر ہے اس اعلیٰ نیکی کے لئے ایک لازمی تیاری خیال کرتا ہے جو حکیمانہ علم سے سرزد ہوتی ہے۔ بعد میں وہ اس بات کو بھی مدنظر رکھنے لگا کہ اخلاقی قابلیت مزاج احساس اور ارادے میں تفاوت مدارج افراد میں بھی پایا جاتا ہے اور اقوام میں بھی۔ اپنی نفسیات میں اس نے فضیلت کی وحدت کے ساتھ فضائل کی کثرت کو بھی پیش کیا اور کہا کہ ہر فضیلت کبریٰ کو روح کے اندر ایک خاص مقام حاصل ہے۔ افلاطون پہلا شخص ہے جس نے فضائل کبریٰ چار قرار دئے ہیں جب عقل صحیح طور پر عمل کرے تو اس کا نام دانائی ہے جب جذبہ عقل کے مطابق چلے اور یہ بتائے کہ کس چیز سے ڈرنا چاہئے اور کس سے نہیں ڈرنا چاہئے تو وہ شجاعت کی صفت میں ظاہر ہوتا ہے۔ جب روح کے اندر یہ تنظیم پیدا ہو جائے کہ اس کا کونسا حصہ حکمران ہو اور کونسا محکوم تو اس کو تصرف نفس کہتے ہیں جس سے روح میں داخلی موافقت پیدا ہوتی ہے۔ جب روح کا ہر حصہ اپنا وظیفہ ادا کرے اور اپنی حد سے تجاوز نہ کرے تو اس کا نام عدل ہے۔ افلاطون نے اس خاکے

مطابق مکمل نظام اخلاقیات قائم کرنے کی کوشش نہیں کی۔ اخلاقی اعمال اور فرائض کی نسبت اس نے جا بجا جو کچھ لکھا ہے وہ اس کی قوم کے اعلیٰ ترین اخلاق کا خاکا ہے بعض اوقات وہ اس سے بڑھ کر قدم اٹھاتا ہے مثلاً اس تعلیم میں کہ دشمن کے ساتھ بھی بدی نہیں کرنی چاہیئے لیکن بعض باتوں میں مثلاً شادی کی نسبت اس کا خیال یا ہاتھوں کی محنت سے اس کی نفرت یا غلامی کو صحیح سمجھنا وہ اپنی قوم سے آگے نہ بڑھ سکا۔

۴۸- افلاطون کی اخلاقیات

افلاطون کی اخلاقیات کے اندر یہ ایک خالص یونانی انداز ہے کہ سیاسیات کے ساتھ اس کا نہایت قریبی رشتہ ہے لیکن قدیم یونانی تخیل میں اخلاقی فرائض سیاسی فرائض کی طرف وسعت پاتے تھے لیکن اس کے برعکس افلاطون میں سیاسی فرائض کو اخلاقی اصول پر پرکھا جاتا اور ان کے مطابق ڈھالا جاتا ہے۔ اس بات میں وہ سقراط کا ہم عقیدہ ہے کہ انسان اولاً اپنے لئے محنت کرے اور فقط ثانوی حیثیت سے قوم کے لیے اپنے معاصرانہ حالات میں وہ فلسفی کے لئے سیاسیات میں حصّہ لینے کی کوئی صورت نہیں دیکھتا۔ نصب العینی مملکت میں بھی جو حکیم عملی سیاسیات میں حصّہ لیتا ہے وہ قوم کی خاطر بہت بڑا ایثار کرتا ہے۔ تمدنی زندگی زیادہ تر اسی لئے ضروری ہے کہ دنیا میں فضیلت کو قائم کرنے اور اسے بلند کرنے کا یہی طریقہ ہوسکتا ہے۔ مدنی زندگی کا خاص مقصد نیکی اور رعایا کی فلاح وسعادت ہے

اور اس کا خاص کام لوگوں کو نیکی کی تعلیم دینا ہے۔ تمدن کا
آغاز طبیعی ضروریات سے ہوتا ہے لیکن جو جماعت اپنے آپ
کو انھیں ضروریات پر محدود رکھے اسے مملکت کہلانے کی مستحق
نہیں ہو سکتی۔ تمام حقیقی فضیلت علم و حکمت پر مشتمل ہے
اس لئے صحیح سیاست کے لئے شرط مقدم یہ ہے کہ اس
میں حکمت و حکماء کی حکمرانی ہو ایسی حکومت مطلق ہونی چاہیے
اور یہ فقط چند افراد کے سپرد ہو سکتی ہے جو اس کے اہل ہوں
کیونکہ حکمت اندوزی عوام کا کام نہیں۔ افلاطونی مملکت کا دستور
حکومت "خواصیت" (Aristo cracy) ہے یعنی فلاسفہ کی
حکومت جن پر کسی قانون کی پابندی لازمی نہیں۔ حکمرانوں کے
لئے ضروری قوت مہیا کرنے اور مملکت کو خارجی حملوں سے بچانے
کے لئے سپاہیوں کا ایک طبقہ بھی لازمی ہے۔ عام لوگ
کاشتکار اور صناع وغیرہ ایک تیسرا طبقہ ہے جن کو ہر قسم کے
سیاسی کاموں سے بے تعلق ہونا چاہیئے اور فقط روپیہ کمانا چاہیے
افلاطون کے نزدیک طبقات کی یہ تقسیم، تقسیم کار پر مبنی ہے
لیکن اس کا خاص محرک یہ عقیدہ ہے کہ فقط چند لوگ اعلیٰ
سیاسی کاموں کے اہل ہوتے ہیں چونکہ وہ ان قابلیتوں کو
موروثی بھی تصور کرتا ہے اس لئے یہ تین طبقے تین ذاتیں بن
جاتی ہیں۔ افلاطون ان کو روح کے تین حصوں کے مشابہ قرار
دیتا ہے، ان تینوں کا اپنے اپنے وظیفے کو ادا کرنا قوم کی
فضیلت ہے۔ تاکہ دو اعلیٰ طبقے اپنا کام خوبی سے انجام دے سکیں
ان کو تعلیم و تربیت اور بود و باش کا انتظام کلیتہً مملکت کے
سپرد اور مملکت کے اغراض کے ماتحت ہونا چاہیے۔ یہ امرائی
فلسفی تیسرے طبقے کی تعلیم و تنظیم حیات پر غور کرنیکی کوئی ضرورت
محسوس نہیں کرتا۔ مملکت کو اس بات کا انتظام کرنا چاہیے کہ

اعلیٰ طبقوں میں بہترین والدین سے نہایت موزوں حالات میں بہترین اولاد پیدا ہو۔ پھر ایسی اولاد کی تعلیم و تربیت نہایت اعلیٰ پیمانے پر مملکت کی جانب سے ہونی چاہئیے اس تعلیم میں موسیقی اور ورزش بھی داخل ہونی چاہئیے جس میں عورتیں بھی حصہ لیں۔ عورتیں مدنی اور عسکری فرائض میں بھی حصہ لے سکتی ہیں۔ مملکت کا فرض ہے کہ وہ ان لوگوں کو جو مستقبل میں حکمران بننے والے ہیں ریاضیاتی علوم اور منطق کی تعلیم دے۔ عملی زندگی میں کئی سال بسر کرنے کے بعد جب وہ ہر طرح سے قابل ثابت ہوں تو پچاس سال کی عمر میں وہ اُس اعلیٰ مرتبہ میں داخل ہوں جس کے افراد یکے بعد دیگرے سلطنت کا انتظام کریں۔ اس درجے میں داخل ہونے کے بعد وہ باقی تمام عمر پوری طرح کاروبار سلطنت میں وقف کردیں۔ ایسے لوگ ذاتی ملکیت اور اہل وعیال کے بار سے سبکدوش ہوں کیونکہ یہ اغراض مملکت کی وحدت کے دائمی دشمن ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ افلاطون ان تجاویز کو نہایت سنجیدگی سے پیش کرتا ہے اور ان کو نہایت مفید اور قابل عمل سمجھتا ہے۔ اپنے مجوزہ دستورِ حکومت کے علاوہ باقی تمام دستوروں کو وہ غلط اور لغو قرار دیتا ہے۔ اس مجوزہ مملکت کی فقط اتنی توجیہہ ناکافی ہوگی کہ یہ سپارطوی یا فیثاغورثی انتظامات کے نمونوں پر ڈھالی گئی ہے یا ایتھنز جمہوریت کی بے اعتدالیوں کے خلاف تجویز کی گئی ہے۔ دراصل اس تمام تحریک کی تہ میں افلاطون کی روح فلسفہ پائی جاتی ہے جسکے مطابق حسیّ اور انفرادی زندگی ایک فلسفی کے لئے صحیح اخلاق اور تصور کے تحقق کے راستے میں ایک رکاوٹ ہے۔

۴۹۔ مذہب اور فنِ لطیف کی نسبت افلاطون کے خیالات

اپنی قوم کے مذہب اور فنِ لطیف کی نسبت افلاطون کا رویہ اس کے اخلاقی اور سیاسی خیالات سے متعین ہوتا ہے۔ جس زمانے میں شعرا اہلِ دینیات تھے اور اُن کی تصنیفیں منقولات وحی کی طرح شمار ہوتی تھیں اور عبادت میں آہنگ کا بھی ایک اہم حصہ تھا، اس زمانے میں مذہب اور فنِ لطیف کا بہت گہرا ربط تھا۔ افلاطون کا اپنا مذہب فلسفیانہ توحید ہے جس کے اندر خدا اور خیر کا تصور مترادف ہیں اور ربوبیت کے ساتھ یہ عقیدہ وابستہ ہے کہ عالم عقل کی پیداوار ہے اور نیکی اور علم خدا کی عبادت ہے۔ خدا اور دیوتاؤں کی نسبت اس کے عامیانہ بیانات بھی اسی انداز کے ہیں۔ ربوبیت اور عدل الٰہی کی بابت اس کے خیالات اس کے خاص نظام فلسفہ کے حدود سے باہر نکل جاتے ہیں کیونکہ اس نے خدا کی شخصیت وغیرہ کے مسئلے پر کوئی تنقیدی نظر نہیں ڈالی۔ خاص خدائے مطلق کے علاوہ وہ تصورات کو بھی سرمدی دیوتا کہتا ہے اور کائنات اور ستاروں کو مرئی دیوتا قرار دیتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی ہے کہ وہ روایتی دیومالا کے دیوتاؤں کو محض تخیل کی پیداوار سمجھتا ہے اور اُن کی طرف جو بد اخلاقیاں منسوب کی جاتی ہیں ان کی نسبت بہت سخت الفاظ استعمال کرتا ہے اور ایسی باتوں کو دیوتاؤں کے لیے

ذلت سمجھتا ہے۔ بایں ہمہ وہ یونانی مذہب کو مملکت کا مذہب بنانا اور دیوتاؤں کے افسانوں کو تعلیم کی بنیاد قرار دینا چاہتا ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ان میں سے مضر حصوں کو نکال دیا جائے۔ وہ قومی مذہب کو منسوخ کرنے کی بجائے اس کی اصلاح کا طالب ہے۔

مذہب کی طرح فن لطیف کا امتحان بھی وہ اخلاقی اثرات کے لحاظ سے کرتا ہے۔ چونکہ وہ خود ایک فلسفیانہ آرٹسٹ ہے اس لئے وہ ایسے خالص فن لطیف کی داد نہیں دے سکتا جو کسی خاص غرض کے ساتھ وابستہ نہیں ہے۔ سقراط کی طرح وہ حسن کو خیر کے ماتحت تصور کرتا ہے اور اس کی خاص ماہیت پر کوئی گہری نظر نہیں ڈالتا وہ فن لطیف کو اشیاء کے جوہر کی نہیں بلکہ ان کی حسی نمود کی نقل سمجھتا ہے۔ وہ اس پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ اگرچہ وہ ایک دھندلے سے شوق سے پیدا ہوتا ہے لیکن وہ نیک و بد اور حق و باطل سب کو بلا امتیاز ہمارے لئے دلنشین بنا دیتا ہے۔ فن لطیف کے بعض کارنامے مثلاً کامیڈی ایک ایسی چیز ہے کہ اس سے ادنیٰ جذبات کی ہمت افزائی ہوتی ہے اور سیرت کی سادگی اور سچائی خطرے میں پڑ جاتی ہے۔ کسی بلند مقام پر پہنچنے کے لئے فن لطیف کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ فلسفے کے ماتحت ہو کر چلے اور اخلاقی تربیت کا ذریعہ بنے۔ اس کا اعلیٰ ترین مقصد یہ ہونا چاہیئے کہ وہ نیکی کی عمدگی اور بدی کی لغویت پر زور دے۔ تمام فن لطیف، خصوصاً شاعری اور موسیقی پر اسی اصول سے نگرانی ہونی چاہیئے افلاطون اپنی مجوزہ مملکت سے نہ صرف دیوتاؤں اور مشاہیر کی نسبت قصوں کو خارج کرتا بلکہ تمام ایسی موسیقی کو بھی رد کر دیتا ہے جس میں بہت زیادہ بے اعتدالی اور زنانہ پن پایا جائے، اس کے ساتھ ہی نقلی شاعری کو بھی دھتکار دیتا ہے

جس میں ہومر بھی داخل ہے۔ اسی طرح افلاطون کا یہ تقاضا ہے کہ خطابت کی بھی اصلاح کی جائے اور اسے فلسفے کا معاون بنایا جائے۔ اس فن کی مروجہ حالت پر اس نے سخت لعنت کی ہے۔

۵۰۔ افلاطونی تعلیم کی متاخر صورت

کتاب قوانین

افلاطون کی تصانیف ٹیمیس اور کریٹیاس میں اس کی جو تعلیم پائی جاتی ہے اس کی زندگی کے آخری حصے میں اس میں خاص تبدیلیاں واقع ہوئیں ان تبدیلیوں کا زمانہ غالباً اس کے سسلی کے آخری سفر سے واپسی کے بعد کا ہے۔ ارسطو کا بیان ہے کہ جب وہ افلاطون کے درسوں میں شریک ہوتا تھا تو وہ تصورات کا حصر فطری اشیاء کی مختلف قسموں پر کرتا تھا۔ وہ تصورات کو اعداد سے بھی تعبیر کرتا تھا لیکن تصوری اعداد اور ریاضیاتی اعداد میں یہ فرق کرتا تھا کہ تصوری اعداد یکساں اکائیوں پر مشتمل نہیں اسلئے ان کو جمع نہیں کر سکتے۔ تصوری عددوں سے تصوری مقداریں اخذ ہوتی ہیں اور ریاضیاتی عددوں سے ریاضیاتی مقداریں۔ ریاضیات کا درجہ تصورات اور اشیاء محسوسہ کے مابین ہے۔ علاوہ ازیں اس نے اس پر قناعت نہیں کی کہ تصورات کو مظاہر کی بناد قرار دے بلکہ تصورات کے عناصر ترکیبی کی بھی تحقیق کی اور اس نتیجے پر پہنچا کہ وہ دو عناصر پر مشتمل ہیں ایک وحدت اور دوسرا کثرت، وحدت کو اس نے اسی سطح پر رکھا جس پر خیر

اور لامحدودیت ہے۔ لامحدودیت بڑی سے بڑی بھی ہے اور چھوٹی سے چھوٹی بھی کیونکہ وہ نہ اوپر کی طرف محدود ہے اور نہ نیچے کی طرف۔ دوسرا عنصر کثرت یا غیر معین ثنویت ہے، کیونکہ اس سے اعداد سرزد ہوتے ہیں۔ لیکن اُس نے اس بات کی تحقیق نہیں کی کہ اس لامحدود عنصر کا اس عنصر سے کیا تعلق ہے جو مادی دنیا کی اساس ہے اس لئے ایسا معلوم ہوا کہ وہ ان دونوں کو ایک ہی سمجھتا تھا جیسا کہ ارسطو نے فرض کیا۔ فیثاغوریوں کی طرح جن سے اس کی یہ تعلیم مشابہت رکھتی ہے، وہ ایتھر کو چار عناصر کے علاوہ ایک پانچواں عنصر سمجھتا تھا۔

افلاطون نے یہ تعلیم جس زمانے میں پیش کی اسی زمانے میں اس نے اپنی کتاب 'قوانین' میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ کس طرح اُس فلسفیانہ مملکت کے قیام کے بغیر بھی جس کو وہ اب ناممکن سمجھنے لگا تھا، سیاسی حالات کی اصلاح ہو سکتی ہے۔ اب اس نے یہ خیال چھوڑ دیا جو اس نے جمہوریہ میں پیش کیا تھا کہ نوع انسان کی اصلاح فقط حکمت کی حکمرانی سے ہو سکتی ہے۔ فلسفی حکمرانوں کی جگہ اب وہ یہ کافی سمجھتا ہے کہ عاقل ترین لوگوں کی ایک مجلس ہو بغیر اس کے کہ اس کے خاص انتظامی فرائض ہوں اور حکمران لوگ منطق یا قوانین کے حکیمانہ علم کی بجائے ریاضیات اور مذہب سے واقف ہوں۔ جس مذہب کی وہ تلقین چاہتا ہے وہ اس کے اصولوں کے مطابق ہے لیکن وہ مذہب کی اس اصلاح یافتہ صورت سے بلند تر نہیں ہے جو اس نے جمہوریہ میں عوام کے لئے فلسفہ کی بجائے تجویز کیا تھا۔ روح کی تربیت بھی فقط بلند حکمت نظری کے حوالے نہیں ہو سکتی اب وہ اس کی جگہ عملی بصیرت کی ضرورت سمجھتا ہے اور

شجاعت کو اُس کے مقابلے میں بہت ادنیٰ درجہ دیتا ہے اسی طرح ان بعد کی تصانیف میں انتظام مملکت کے بارے میں وہ شخصی ملکیت کو منسوخ نہیں کرتا بلکہ اس کو قانون کے ذریعے سے فقط محدود کرنا چاہتا ہے کہ اتنی زمین سے زیادہ کسی شخص کی ملکیت نہ ہو۔ اب وہ اہل و عیال کے رکھنے کے بھی خلاف نہیں ہے لیکن چاہتا ہے کہ شادی اور خانگی زندگی پر قانون کی نگرانی ہو۔ تعلیم کے بارے میں وہ ابھی تک لڑکوں اور لڑکیوں کے لئے ایک جیسی جمہوری تعلیم کو صحیح سمجھتا ہے اور یہ چاہتا ہے کہ غیر ممالک کے ساتھ تعلقات رکھنے کے لئے محدود و ضوابط ہونے چاہئیں۔ تجارت اور زراعت کو وہ ادنیٰ لوگوں اور غلاموں کے حوالے کر دیتا ہے اس لئے اس کے 'جمہوریہ' کے تین طبقوں میں سے فقط دوسرا باقی رہ جاتا ہے دستور حکومت کی نسبت اس کا خیال ہے کہ اس میں شاہی حکومت، یا یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ چند افراد کی حکومت (Ohgarchy) کو جمہوریت کے ساتھ اس طرح ملا دیا جائے۔ ان دونوں عناصر میں توازن پیدا ہو جائے۔ اس دستور کے ضوابط و قواعد اور دیوانی و تعزیری قوانین کو اس نے بڑی حکمت اور بڑی تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے۔ ہر قانون سے پیشتر اس نے ایک توجیہی تمہید لکھی ہے تاکہ لوگ اسے سوچ سمجھ کر قبول کریں اور محض کورانہ اطاعت نہ کریں ۔

۱۵۔ قدیم اکاڈمی

افلاطون نے جس علمی جماعت کی بنا ڈالی وہ مختلف اساتذہ کے ماتحت بعد میں جاری رہی اور آنے والی نسلوں کے لیے تعلیم و تعلم کی تنظیم کا نمونہ بنی رہی۔ اس کا سب سے پہلا جانشین سپوسپس تھا جو اس کا بھانجا تھا اسکے بعد سنہ ۳۳۹ ق م میں اس کا ہم سبق زینوکراٹیس (Xenocrates) اکاڈمی کا صدر معلم ہوا۔ افلاطون کے براہ راست شاگردوں میں ارسطو کے علاوہ ہیراکلاڈیز قلیوس ہسٹیوس اور مینڈیموس بہت مشہور ہیں۔ جہاںتک ان لوگوں کے خیالات سے ہم کو واقفیت ہے یہ لوگ فیثاغورثیت پر قائم رہے اور اس راستے پر گامزن رہے جو افلاطون کے فلسفے نے آخری دور میں اختیار کیا تھا۔ سپوسپس نہ صرف تجربے سے حاصل کردہ علم کو افلاطون کی نسبت زیادہ اہم سمجھا تھا بلکہ عام ادراک کے خلاف افلاطون نے جونظریہ پیش کیا تھا اس کا بھی مخالف تھا اور افلاطونی تصورات کی جگہ ریاضیاتی اعداد کا قائل تھا۔ اس کے نزدیک ان اعداد کا وجود اشیاء سے الگ ہے اعشار کی نسبت اسکی ایک تحریر بالکل فیثاغورثی انداز کی ہے فیثاغورث کی طرح وہ اکائی اور کثرت کو اشیاء کے عام ترین آخذ قرار دیتا تھا لیکن وہ اکائی کو تکوینی عقل اور خیر مطلق سے الگ خیال کرتا تھا۔ تکوینی عقل اس کے نزدیک روح کائنات تھی جو فیثاغورث کی مرکزی آگ سے متحد معلوم ہوتی ہے اور خیر تنظیم عالم کا نتیجہ ہے۔ پہلے اس نے اکائی اور کثرت سے فقط اعداد کو اخذ کیا روح اور اجسام مکانی کے لئے اس نے مماثل اصولوں کو فرض کیا۔ یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ اس نے ریاضیاتی علوم میں زیادہ قریبی اتحاد پیدا کیا فیثاغورثیوں اور خود افلاطون کی طرح اس نے چار عناصر میں ایتھر کا اضافہ کیا اور شائد تناسخ ارواح کی خاطر اس نے یہ بھی

تسلیم کیا کہ روح کے ادنیٰ حصے موت کے بعد بھی اپنی زندگی جاری رکھتے ہیں۔ اپنی اخلاقیات میں اس نے افلاطونی نمونے کی پیروی کی اور فقط اس امر میں اس سے آگے قدم اٹھایا کہ لذت کو شر قرار دیا۔

زینوکراٹیس کی تعلیم فیثاغورثیت سے اس قدر قریب نہ تھی۔ وہ بہت پاک اور شریف سیرت کا شخص تھا لیکن افسردہ مزاج تھا، کثیر التصانیف تھا اور بلا شبہ اکاڈمی کا سب سے بڑا نمائندہ تھا جس کو اس نے ۳۱۴ق۔م تک چلایا۔ اس نے نظام فلسفہ کے تین حصوں منطق طبیعیات اور اخلاقیات کو واضح طور پر الگ الگ کیا۔ بظاہر یہ کام اس سے پہلے کسی اور نے نہیں کیا تھا۔ فیثاغورثی انداز میں وہ اکائی اور دوئی یا جفت اور طاق کو اشیاء کے ماخذ سمجھتا تھا وہ ان کو دیوتاؤں کے ماں باپ بھی کہتا تھا کیونکہ وہ اکائی اور زیوس کو ایک سمجھتا تھا۔ ان کی پہلی اولاد تصورات ہیں جو لازماً ریاضیاتی اعداد بھی ہیں۔ اجسام کو اعداد سے اخذ کرنے کے لئے وہ نہایت باریک اور ناقابل تقسیم خطوط کو فرض کرتا ہے۔ عدد کے ساتھ 'ذہن' اور 'دوسرے' کا اضافہ ہو کر روح کائنات پیدا ہوتی ہے جس کی تعریف ٹیمیس کی بنا پر زینوکراٹیس نے یہ کی کہ وہ ایک متحرک بالذات عدد ہے لیکن اس کا یہ خیال نہیں تھا کہ روح کسی زمانے کے اندر پیدا ہوئی ہے۔ اس میں غالباً وہ ارسطو کی تعلیم سے متاثر ہوا ہے۔ کائنات کے مختلف حصوں آسمان اور عناصر وغیرہ میں جو قوتیں کام کرتی ہیں ان کو وہ دیوتا سمجھتا تھا۔ ان کے علاوہ وہ اپنے قومی مذہب اور فیثاغورثی عقائد کے مطابق نیک اور شریر روحوں کا بھی قائل تھا۔ وہ بھی چار عناصر کے علاوہ ایتھر کو تسلیم کرتا ہے اور ان کی نسبت اس کا خیال ہے کہ وہ نہایت چھوٹے ذرات سے مل کر بنے ہیں۔ سپیوسپس کی طرح وہ بھی اس کا قائل معلوم ہوتا ہے کہ روح کے غیر عقلی حصے اور شاید جانوروں کی روحیں بھی موت کے بعد باقی رہتی ہیں۔ وہ گوشت خواری کو اچھا نہیں سمجھتا تھا کیونکہ

اس سے انسان کی طبیعت میں بہیمیت کا غلبہ ہو جاتا ہے۔ اس نے اپنے اخلاقیاتی نظریات کو بہت سے رسالوں میں پیش کیا ان کی نسبت ہمیں جو کچھ معلوم ہے اس سے یہی پتہ چلتا ہے کہ وہ افلاطون کی اخلاقیات پر قائم رہا۔ وہ کہتا ہے کہ سعادت کا مدار نیکی اور اس کے ذرائع کے حصول پر ہے اس نے علمی اور عقلی بصیرت کا فرق افلاطون کی نسبت زیادہ وضاحت کے ساتھ پیش کیا اور ارسطو کی طرح اس نے فقط علمی بصیرت کو دانائی کے نام سے موسوم کیا۔

اگر ہم فیلیپوس کی نسبت ان جعلی افلاطونی تحریروں سے اندازہ کریں جنھیں اپینومیز کہتے ہیں اور جو غالباً فیلیپوس کی تصنیف ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ اتنا فلسفی نہیں جتنا کہ ریاضی داں ہے۔ اس کی رائے ہے کہ اعلیٰ ترین علم ریاضیات اور ہیئت سے حاصل ہوتا ہے۔ ان علوم سے واقفیت اور آسمانی دیوتاؤں کے متعلق صحیح معلومات ہر قسم کے تقدس کی ضامن ہے۔ وہ خرافیات کے دیوتاؤں سے انکار کرنے میں افلاطون کی پیروی کرتا ہے۔ دیوتاؤں سے راہ و ربط رکھنے میں روحوں کے واسطے سے کام لینا پڑتا ہے۔ وہ ان کو تین اصناف میں تقسیم کرتا ہے۔ انسانی زندگی اور اس دنیا کی چیزوں کو وہ بہت ادنیٰ سمجھتا ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون کی کتاب "قوانین" کے اندر بھدی روح کائنات کو اس نے داخل کیا اس زندگی کی مصیبت سے نجات اور آسمان کی طرف رجعت اسی طرح ہو سکتی ہے کہ انسان ریاضیات اور ہیئت کا علم حاصل کرے اور نیکی کرے۔ مشہو یوڈوکسس جو ریاضی داں تھا، افلاطون کی تعلیم سے اور بھی دور ہو گیا اس نے تصورات کو مادے کی طرح اشیاء میں ملا دیا اور لذت کو خیر اعلیٰ قرار دیا۔ ھیراکلائڈیز نے ۳۳۹ قبل مسیح میں اپنے شہر میں الگ مدرسہ کھولا اس نے فیثاغورثی اکفانتس سے یہ خیالات اخذ کیے کہ الٰہی عقل نے کائنات کو نہایت چھوٹے ذرات سے بنایا ہے اور زمین اپنے گرد گھومتی ہے روح کی نسبت اس کا

یہ خیال تھا کہ وہ ایتھری مادے سے بنی ہے۔ جس زود اعتقادی سے یہ عالم لیکن غیر نقاد مصنف کرامات اور پیشگویوں پر یقین کر لیتا تھا اس سے بھی وہ فیثاغورثی معلوم ہوتا ہے۔ ہسٹیوس کی نسبت ہم یہ جانتے ہیں کہ وہ ان مابعدالطبیعیاتی اور ریاضیاتی تفکرات میں لگا رہتا تھا جن کے کچھ نمونے علاوہ ان کے جن کے حوالے دیئے گئے ہیں ارسطو کے ہاں بغیر ناموں کے حوالے کے محفوظ ہیں۔

زینوکراٹیس کا جانشین پولیمو اثینیائی تھا (سن وفات ۲۷۰ ق۔م) اس کی شہرت بحیثیت ایک اخلاقیاتی فلسفی کے تھی۔ اس کے اخلاقیاتی اصول جو زینوکراٹیس کے اصولوں کے مطابق تھے ایک واحد تقاضے میں مجتمع تھے کہ زندگی فطرت کے مطابق ہونی چاہیے اس کا ممتاز ترین شاگرد کرانٹور تھا جو زینوکراٹیس کا بھی شاگرد تھا اس کی وفات پولیمو سے پیشتر واقع ہوئی۔ ٹیمیس پر سب سے پہلے اسی نے شرح لکھی۔ اس کی اخلاقیاتی تصانیف بھی مشہور تھیں جو قدیم اکاڈمی کی تعلیم کے بالکل مطابق تھیں۔ پولیمو کے بعد کراٹیس اثینیائی اکاڈمی کا صدر ہو گیا۔ اس کے بعد ارسیلاسس نے اکاڈمی کی تعلیم میں بہت سی اصولی تبدیلیاں کر دیں۔

ارسطو اور مشائی جماعت

ارسطو ۳۸۴ ق م میں ستاجیرا (Stagira) میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ نکوماکوس انٹاس شاہ مقدونیہ کا طبیب تھا۔ والدین کی وفات کے بعد پروکسینوس نے اس کی تعلیم و تربیت اپنے ذمہ لے لی۔ اٹھارہ برس کی عمر میں وہ اثینیا آیا اور افلاطون کے حلقۂ تلامذہ میں داخل ہو گیا اور استاد کی وفات تک وہیں رہا۔ یہ امر دیگر صحیح واقعات کے

ساتھ ملاکر اس بات کی قطعی تردید کرتا ہے کہ بے ادبی اور ناشکر گزاری کی وجہ سے استاد اور شاگرد میں ناچاقی ہوگئی اور افلاطون کی زندگی ہی میں ارسطو اس سے الگ ہوگیا تھا۔ اس کے برعکس یہ فرض کرنا صحیح ہوگا کہ ارسطو نے اثینیا میں بیس برس کے دوران میں نہ صرف قبل افلاطونی فلسفے کا مطالعہ کیا بلکہ دیگر تاریخی معلومات کی بھی داغ بیل ڈالی۔ ایک طویل سلسلۂ تصانیف میں وہ اسلوب اور موضوع دونوں کے لحاظ سے افلاطون سے متفق رہا لیکن اس کے باوجود نظریہ تصورات پر معترض رہا اور قدم عالم کے عقیدے کا بھی اظہار کرتا رہا۔ افلاطون کی وفات کے بعد وہ زینوکراٹیس کے ہمراہ اٹارنیوس چلا گیا جو مائیسیا میں واقع ہے۔ یہاں پر وہ ہرمیاس کے پاس آیا جو اس ریاست کا بادشاہ تھا اور ارسطو کا ہم سبق رہ چکا تھا یہاں پر بعد ازاں اس نے پتھیاس (Pythias) سے شادی کرلی جو ہرمیاس کی بہن یا بھانجی تھی تین سال بعد جب ہرمیاس سے سلطنت چھن گئی تو ارسطو میٹلین چلا گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہاں سے وہ اثینیا واپس آیا جہاں اس نے ایسوکراٹیس کی مخالفت میں خطابت (Rhetoric) کا مدرسہ کھولا۔ ۳۴۲ ء میں وہ مقدونیہ کے دربار میں اسکندر کی تعلیم کے لئے بلایا گیا جس کی عمر اس وقت چودہ برس کے قریب تھی۔ ارسطو اس وقت تک وہیں تھا جب کہ اسکندر ایشیائی فتوحات کے لئے نکلا فلسفی استاد کا جو اثر شاگرد پر ہوا اور شاگرد نے استاد کی جو عزت کی اس کو پلوٹارک نے بڑی عمدگی سے بیان کیا ہے۔ ارسطو فلپ اور اسکندر کا ممنون ہوا کہ انھوں نے اس کے آبائی شہر کو دوبارہ آباد کردیا جسے فلپ نے تباہ کیا تھا زیادہ سے زیادہ ۳۳۴ ء یا ۳۳۵ ء ق۔م میں ارسطو اثینیا واپس آیا اور اس نے لائسیم (Lyceum) میں مدرسہ کھولا جو (مشائی) Peripaletic کہلایا۔ کسی مقام کے نام کی وجہ سے نہیں بلکہ اس لئے کہ ارسطو درس دیتے ہوئے ٹہلتا رہتا تھا وہ خطابت کی بھی تعلیم دیتا تھا اور فلسفے کی بھی مسلسل لیکچروں کے علاوہ

طریق تعلیم میں مکالمہ بھی داخل تھا۔ افلاطونی جماعت کی طرح یہ علمی جماعت بھی ایک دائرہ احباب کی طرح تھی ان کا کھانا پینا بھی یکجا تھا ارسطو کے پاس اپنے ذرائع بھی کافی تھے اور اسے ہر قسم کی شاہی مدد بھی مل سکتی تھی اس لئے اس کے زمانے میں جو تحقیقات بھی ممکن ہوسکتی تھی اس کا سامان اس کے پاس مہیا تھا۔ علاوہ ازیں یونانیوں میں وہ پہلا شخص ہے جس نے بڑی تعداد میں کتابیں اکٹھی کیں۔ اس کی تصانیف ان تمام ذرائع تحقیق کی شہادت دیتی ہیں جب اس کا بھانجا کالستھنیز مار ڈالا گیا تو ارسطو کے تعلقات اسکندر سے پہلے جیسے نہ رہے۔ لیکن یہ محض بہتان ہے کہ ارسطو نے اسکندر کو زہر دلوا کر مارا۔ بادشاہ کی غیر متوقع موت نے ارسطو کی زندگی کو خطرے میں ڈال دیا۔ لامیہ کی جنگ میں سیاسی دشمنی کی وجہ سے اس پر یہ جھوٹ الزام لگایا گیا کہ وہ مذہب کی توہین کرتا ہے وہ فرار ہو کر چالکس چلا گیا جہاں پر وہ بیمار ہو گیا اور وہیں ۳۲۲ ق۔م میں موسم گرما میں وفات پائی۔ اس سے چند ہی ماہ قبل ڈیماستھنیز نے انتقال کیا تھا۔ اس کے سیاسی اور علمی مخالفین ہمیشہ سے اس کے چال چلن پر بہت برے برے الزامات لگاتے رہے۔ اس کی تصانیف سے وہ نہایت شریف انسان معلوم ہوتا ہے اور اس کے خلاف ہمارے پاس کوئی یقینی شہادت بھی نہیں۔ اس کے علمی کمال میں کسی کو شک نہیں۔ اس کے معلومات غیر معمولی طور پر وسیع تھے۔ اسلوب تحقیق آزادئ رائے بصیرت حقائق اور جامعیت فکر میں اس کا کوئی ہمسر نہیں۔ دور جدید میں لائبنٹز کچھ اسی انداز کا شخص تھا۔

۵۳۔ ارسطو کی تصانیف

ارسطو کے نام سے تصانیف کا جو مجموعہ ہم تک پہنچا ہے وہ بلاشبہ

اس ایڈیشن کے مطابق ہے جو اندرونیکوس نے ۵۰ ؁ ق۔م میں شائع کیا تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان تصانیف کا زیادہ اور اہم ترین حصہ اصلی ہے اگرچہ بعض بعض کتابوں کی نسبت یہ خیال ہوسکتا ہے کہ بعد میں ان میں کچھ کچھ اضافے اور تبدیلیاں ہوئی ہیں۔ ان تصانیف کے علاوہ جو ہم تک پہنچی ہیں ہمیں بہت سی گم شدہ تصانیف کا بھی اس طرح علم ہوتا ہے کہ متاخرین نے ان میں سے حوالے دئے ہیں۔ ان دو فہرستوں سے بھی جو ابھی تک محفوظ ہیں معلوم ہوتا ہے کہ بعض کتابیں ناپید ہوگئی ہیں لیکن اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ ان میں سے بہت سی چیزیں اس کی اصل تصنیف نہیں تھیں۔ ان دو فہرستوں میں سے جو قدیم تر ہے وہ ہرمپوس اسکندروی سے اخذ کردہ معلوم ہوتی ہے جس کا زمانہ ۲۰۰ ؁ ق م کے قریب ہے اس کے مطابق ارسطو کی تصانیف چارسو کے قریب تھیں ارسطو کی بعض اہم کتابیں اس فہرست میں درج نہیں ہیں جس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ فقط ان کتابوں کی فہرست ہے جو اس وقت اسکندریہ کے کتب خانے میں تھیں۔ دوسری فہرست وہ ہے جو ایک نامکمل صورت میں عربی مصنفین کے ذریعہ سے ہم تک پہنچی ہے۔ یہ بطلیموس کی ہے جو غالباً پہلی یا دوسری صدی بعد مسیح کا ایک مشائی ہے۔ اس میں تقریباً ان تمام کتابوں کے نام درج ہیں جو اب ہمارے مجموعے میں ہیں اس کے مطابق ارسطو کی تصانیف کی تعداد ایک ہزار کے قریب ہے۔ ہمارے مجموعے میں جو کتابیں ہیں وہ مفصلہ ذیل ہیں:۔

(۱) منطق کی کتابیں جو بازنطینی عہد میں یکجا کی گئیں اور اس مجموعے کا نام (Organon) رکھا گیا۔ اس کے مفصلہ ذیل حصے ہیں (۱) (Categories) قاطیغوریا یا مقولات (۲) (Analytics) سلوجزم اور ثبوت اس کے اندر داخل ہیں (۳) (Topica) جو برہان پر مشتمل ہے۔

(۲) تاریخ فطرت کی کتابیں۔ اس میں طبیعات ہے جس کے آٹھ

حصے ہیں۔ ساتواں حصہ اگرچہ ارسطو کے خاکے سے تیار کیا گیا ہے لیکن بعد والوں کا اضافہ معلوم ہوتا ہے (De Caels) دو حصوں میں ہے اسی 'کون و فساد' دو حصوں میں ہے (Meteorology) موسمیات چار حصوں میں۔ ایک کتاب جانداروں کے طبائع کے حالات میں ہے۔ تین کتابیں روح پر ہیں۔ حیاتیات (Zoology) پر جامع رسالے حیوانات کا حال دس کتابوں میں ہے جن میں سے ایک جعلی ہے۔ تین تصانیف نہایت منظم اور مبسوط ہیں اجزائے حیوانات تدریج حیوانات اور ابتدائے حیوانات۔ یہ بات یقینی طور پر معلوم نہیں کہ ارسطو نباتات پر جو کتاب لکھنا چاہتا تھا وہ اس نے تصنیف کی یا نہیں بہرحال اس موضوع پر جو کتاب ہمارے پاس ہے وہ اصلی نہیں ہے۔ ارسطو نے مسائل (Problems) پر بھی ایک تصنیف کی لیکن ہمارے پاس مسائل کی جو سینتیس[۳۷] کتابیں ہیں ان میں ارسطو کے بیانات بعد کے اضافوں کے ڈھیر میں دب گئے ہیں۔

(۳) مابعد الطبیعیات کی نسبت ہمارے پاس فقط وہی مجموعہ ہے جو (Metaphysics) مابعد الطبیعیات کے نام سے موسوم ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ مجموعہ ارسطو کی وفات کے بعد ہی مدوّن ہوا اور اس میں وہ تمام تحریریں یکجا کی گئیں جن کو وہ خود 'فلسفۂ اوّلین' کہتا تھا۔ اندرونیکوس کے مجموعے میں یہ حصہ طبیعیات کے بعد رکھا گیا اس لئے اس کا نام مابعد الطبیعیات ہو گیا۔ اس کا زیادہ حصہ ارسطو کی ناتمام تصنیف 'فلسفۂ اوّلین' پر مشتمل ہے اس میں جو پانچواں جزو اضافہ کیا گیا وہ دراصل الگ ایک مستقل کتاب تھی دوسرا اور گیارھواں حصہ جعلی اضافہ ہے۔

(۴) اخلاقیات پر اس کی تصنیف 'اخلاقیات نقوماجس' (Nicomachean Ethics) ہے جو دس حصوں میں ہے اور اس کی کتاب (Politic) 'سیاسیات' آٹھ حصوں میں ہے اسکی

ترتیب کہیں کہیں درست معلوم نہیں ہوتی اور جا بجا کھانچے بھی رہ گئے ہیں۔ مصنف کی وفات کی وجہ سے یہ کتاب بھی مابعد الطبیعیات کی طرح نامکمل رہ گئی۔ یوڈیمین اخلاقیات، ارسطو کی اخلاقیات پر یوڈیموس کی نظر ثانی ہے اس میں سے فقط پہلا تیسرا اور چھٹا حصہ محفوظ ہیں (Magna Moralia) کا خاکہ ان دونوں میں سے لیا گیا ہے۔ حسنات اور سیئات پر جو چھوٹا رسالہ ہے وہ بعد کے زمانۂ انتخابیت کا ہے Oeconomics (علم الاقتصاد) کا پہلا حصہ جس کو فلوڈیموس تھیوفراسٹس کی جانب منسوب کرتا ہے یقیناً ارسطو کا نہیں ہے اور دوسرا حصہ بہت بعد کا ہے۔

۵) Rhetoric خطابت) پر تین کتابیں ہیں ان میں سے تیسری ارسطو کی تصنیف معلوم نہیں ہوتی (Poetics) شاعری پر ہے جو موجودہ شکل میں ارسطو کی ایک تصنیف کا جزو ہے جو دو حصوں میں ہے۔ اسکندر کے نام خطابت ایک موضوع کتاب ہے

ان تمام کتابوں کی نسبت جہاں تک کہ وہ اصلی ہیں دو باتیں کہی جا سکتی ہیں یا یہ مصنف کے ذاتی استعمال کے لیے ضبط تحریر میں لائی گئی ہیں جیسا کہ مابعد الطبیعیات کے بارھویں حصے کا حال ہے یا اس نے فقط اپنے شاگردوں کو درس دینے کی خاطر لکھی ہیں وہ ان کی وسیع اشاعت کا ارادہ نہیں رکھتا تھا اور شائد وہ پہلے اس کی اجازت بھی نہیں دیتا تھا (Topica) کے آخر میں اس نے اپنے شاگردوں کو مخاطب کرکے جو کچھ کہا ہے، نیز متعدد دیگر واقعات سے یہی مترشح ہوتا ہے کہ مصنف کا دست تکمیل ان پر نہیں لگا علاوہ ازیں بعض کتابوں میں جن کا وقتی تقدم ثابت ہے، ہمیں اس کے بعد کی تصنیفوں کے حوالے ملتے ہیں جو ان کتابوں کی تصنیف کے بہت بعد ہیں لیکن ان کی اشاعت سے پہلے اضافہ کیے گئے ہیں۔

ارسطو کی تدریسی تصانیف سے، ہمیں ان کتابوں کو الگ کرنا چاہیئے جن کو وہ خود شائع کردہ تصانیف کہتا ہے لیکن ان کتابوں میں جو اب ملتی ہیں ان کا کوئی واضح حوالہ نہیں ملتا اس قسم کی تمام

تصانیف اس زمانے سے پہلے کی معلوم ہوتی ہیں جب کہ آخری دفعہ اس نے اثینیا میں سکونت اختیار کی ہے ان میں سے کچھ مکالمے کی صورت میں تھیں۔ سسرو اور بعض دوسرے لوگوں نے ثروت افکار اور دلاویزی بیان کے لئے ارسطو کی جو تعریف کی ہے اور اس کی تقریر کو جوئے زرین سے تشبیہ دی ہے وہ انھیں مکالموں کی بنا پر ہے لیکن ان میں بھی آغاز ہی میں بہت سی غیر اصلی چیزیں داخل ہوگئی تھیں مکالمات میں ایک مکالمہ یوڈیمس کے نام سے تھا جو اسلوب اور موضوع کے لحاظ سے افلاطون کے فیڈو کی نقل تھی اور یہ غالباً ۳۵۲ ق م میں تصنیف ہوا اس کے علاوہ تین کتابیں فلسفے پر تھیں جن میں نظریہ تصورات پر تنقید آغاز کی گئی تھی اور چار کتابیں عدل پر۔

اندرونیکوس سے بھی پہلے ارہیموں نے ارسطو کے جو خطوط آٹھ جلدوں میں اکٹھے کئے ان کی نسبت یقینی طور پر نہیں کہہ سکتے کہ اُن میں سے کتنے اصلی ہیں اور کتنے موضوع۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض چھوٹی نظمیں اور تحریروں کے مختلف ٹکڑے اصلی ہیں۔

چونکہ ارسطو کی تمام یا تقریباً تمام درسی تصانیف اس کی عمر کے آخری بارہ سالوں میں مرتب کی ہوئی معلوم ہوتی ہیں اور ان کے اندر اس کا نظام علوم پختہ ترین صورت میں ملتا ہے اور مضامین اور مصطلحات کے لحاظ سے اُن کے اندر کوئی اہم اختلاف نہیں ہے اس لئے ان کتابوں کی تصنیف میں تقدم اور تاخر کا سوال عملاً زیادہ اہم نہیں رہتا۔ تاہم اغلب یہی معلوم ہوتا ہے کہ (Topica' Catagories) اور (Analytics) قدیم ترین ہیں اور (Physics) اس کے بعد کی ہے اس سے موخر وہ رسالے ہیں جو روح اور حیوانات پر ہیں (Ethics) اخلاقیات ان کے بعد ہے۔ اخلاقیات کے بعد اس نے سیاسیات اور مابعد الطبیعیات تصنیف کیں۔ شاعری اور خطابت کو اگرچہ اس نے ان کے بھی بعد شروع کیا لیکن ان کو مکمل کر دیا۔ سٹرابو اور پلوٹارک

نے جو یہ قصہ بیان کیا ہے وہ ممکن ہے کہ صحیح ہو کہ تھیو فراسٹس کی وفات کے بعد اس کی اور ارسطو کی تصانیف مقام سیلپوس میں پہنچائی گئیں اور وہاں ایک تہ خانے میں چھپا دی گئیں اور بعد ازاں سلا کے زمانے میں اپیلیکون نے ان کو دریافت کیا اور سلا ان کو روما لے گیا اور ٹارانیو اور اندرونیکوس نے ان کو دوبارہ شائع کیا لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح نہیں ہوگا کہ مشائین تھیو فراسٹس کے بعد ارسطو کی فقط چند کتابوں سے واقف تھے کیونکہ یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ تھیو فراسٹس اور اندرونیکوس کے مابین جو زمانہ ہے اس میں چند غیر اہم مستثنیات کو چھوڑ کر ارسطو کی تمام کتابیں استعمال ہوتی تھیں۔

۵۴ ارسطو کا فلسفہ

تمہید

ارسطو اپنے تئیں افلاطون کے اسکول کا ایک رکن سمجھتا تھا اور اگرچہ وہ اپنے استاد کی تعلیم سے جا بجا اختلاف رکھتا تھا اور خاص کر نظریہ تصورات جیسے مرکزی مسئلے میں اس پر معترض تھا لیکن بحیثیت مجموعی ان دونوں کے فلسفے میں اختلاف کی نسبت اتفاق زیادہ پایا جاتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ارسطو نے افلاطون کی نسبت بہت زیادہ فلسفے کو حکمت (سائنس) پر محدود کر دیا اور اخلاقی فضلیت کو اس سے متمیز کیا لیکن ساتھ ہی تجربی علم کو فلسفے کے لئے زیادہ اہمیت دی۔ اس کے باوجود ان دونوں میں بڑی مماثلت یہ ہے کہ ارسطو بھی افلاطون کی طرح فلسفے کی خاص غائت یہ قرار دیتا ہے کہ اشیاء کے

جواہر اور غیر متغیر وجود کا علم حاصل کرے جس میں کلیت اور لزوم پایا جائے۔ افلاطون کی طرح وہ بھی یہی کہتا ہے کہ اشیار کا اصل جوہر ان صُور پر مشتمل ہے جو ہمارے تصورات کا موضوع ہیں لہٰذا اس کا فلسفہ بھی سقراط اور افلاطون کے فلسفے کی طرح علم تصورات ہے۔ ہر فرد کی توجیہ اس کل سے ہوتی ہے جس کے ماتحت اس کا وجود ہے ارسطو نے اس عمل کو استقرا اور منطقی استدلال دونوں میں معراج کمال کو پہنچادیا۔ اس شاعرانہ اور خرافیانہ آرائش بیان کو الگ کرکے جس کے اندر وہ اپنی شباب کی تحریروں میں افلاطون کی تقلید کرتا ہے، وہ علمی روش کی سختی سے پابندی کرتا ہے وہ اپنی تحریر میں افلاطون کے فن لطیف کا تو مقابلہ نہیں کرسکتا لیکن اس کا بیان افلاطون سے بہت زیادہ قلّ ودل ہوتا ہے اور جلدی دلنشین ہوجاتا ہے علاوہ ازیں اس کو فلسفیانہ مصطلحات وضع کرنے میں یدطولیٰ حاصل ہے۔ مگر وہ افلاطون کی طرح صُور کو اشیا سے الگ مستقل بالزات وجود خیال نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک صُور انفرادی اشیار کا باطنی جوہر ہیں جو ان کے اندر رہ کر ہی موجود ہوسکتا ہے۔ اپنے فلسفہ تصورات کے ساتھ ساتھ وہ تجربے اور مشاہدے سے حاصل کردہ علم پر اس قدر زور دیتا ہے کہ اس بارے میں اس کے پیشروؤں میں فقط دیمقراطیس اس سے کچھ مشابہت رکھتا ہے۔ وہ فقط عالم ہی نہیں بلکہ اعلیٰ درجے کا مشاہدے کرنے والا اور نہایت وسیع پیمانے پر فطرت کا علم رکھنے والا ہے۔ اس نے اپنے سے پہلے فلاسفہ کا گہرا مطالعہ کیا اور ہر قسم کی تحقیقات کی لیکن زمانۂ حال کی علمی تحقیق کے معیار پر اس کو پرکھنا ناانصافی ہوگی۔

فلسفیانہ نظام کی جس قسم کی تقسیم ارسطو کے بیانات سے اخذ کرسکتے ہیں اس کا اطلاق اس کی اپنی تصانیف پر بمشکل ہوسکتا ہے۔ وہ علوم کی تقسیم نظری، عملی اور تخلیقی میں کرتا ہے۔ طبیعیات ریاضیات

فلسفۂ اولین، یا مابعد الطبیعیات جسے وہ دینیات بھی کہتا ہے نظری علوم ہیں عمل فلسفے کے تحت میں اخلاقیات اور سیاسیات ہیں وہ ان سب کو ملا کر بھی سیاسیات کہتا ہے۔ ہمارے اغراض کے لئے یہ زیادہ مفید ہوگا کہ ہم ارسطو کے نظام کو چار حصوں میں تقسیم کریں منطق، مابعد الطبیعیات، طبیعیات اور اخلاقیات، اور جو کچھ باقی ہو وہ انھیں میں سے کسی نہ کسی پر بطور اضافہ شریک کردیں۔

۵۵۔ ارسطاطالیسی منطق

ارسطو نے سقراط اور افلاطون کی قائم کردہ بنا پر علم منطق کی تعمیر کھڑی کی۔ وہ اسے (Analytic) کہتا ہے اور اسے فنِ تحقیق کی تمہید اور حکمی اسلوبیات (Methodology) قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک محدود معنوں میں حکمت اس پر مشتمل ہے کہ جزئی کو کلّی سے اور معلول کو اس کے علل سے اخذ کیا جائے۔ لیکن انسان کی زندگی میں علم کا حصول معکوس سمت سے شروع ہوتا ہے روح اپنی فطرت عاقلہ میں تمام علم کا امکان رکھتی ہے اور اس حد تک بالقوی تمام علم اس کے اندر ہے لیکن حقیقت میں اس کو علم بتدریج حاصل ہوتا ہے۔ یقینی علم ہمیں آغاز میں نہیں مل سکتا ہمیں انفرادی مشاہدات سے کلّی تجربات کی تجرید کرنی پڑتی ہے اور قدم بقدم حافظے کی مدد سے ادراک سے تجربے اور تجربے سے علم کی جانب بڑھنا پڑھتا ہے۔ چونکہ ارسطو علم کے لئے تجربے کو ایسا اہم سمجھتا ہے اسی لئے وہ حسّی ادراک کی صداقت کی حمایت کرتا ہے۔ اس کی رائے یہ ہے کہ حواس ہمیں کبھی دھوکا نہیں دیتے تمام غلطی ان کی شہادت کی غلط تاویل سے پیدا ہوتی ہے۔ ارسطو کی منطق ثبوت کے ساتھ ساتھ استقرا سے بھی بحث کرتی ہے

لیکن ان دونوں سے پیشتر وہ قیاس استخراجی سے بحث کرتا ہے (سلوجزم) جو ان دونوں میں مشترک ہے۔ تصورات اور تصدیقات کی بحث وہ فقط سلوجزم کے سلسلے میں کرتا ہے

سلوجزم کی اس نے یہ تعریف کی ہے کہ "یہ ایک بیان ہے جس میں بعض مقدمات کی بنا پر ایک نیا مقدمہ بطور نتیجہ حاصل ہوتا ہے۔ تصدیق یا اثباتی دعویٰ ہوتا ہے یا سلبی، اور وہ دو تصورات پر مشتمل ہوتی ہے۔ جن میں سے ایک موضوع ہوتا ہے اور ایک محمول۔ ارسطو تصورات کی تعریف اور ان کی ماہیت پر مابعد الطبیعیاتی تحقیقات کے سلسلے میں تفصیلی بحث کرتا ہے۔ قضیہ یا تصدیق میں، فقط اطلاقی تصدیقات اس کے مدنظر ہیں جن کی تقسیم وہ کیفیت کے لحاظ سے مثبت اور منفی میں اور کمیت کے لحاظ سے کلی جزئی اور غیر معین میں کرتا ہے تیسری تقسیم اس کے ہاں وجود، وجودِ واجب اور وجودِ ممکن میں ہے تخالف دو طرح کا ہوتا ہے ایک تناقض اور ایک تضاد۔ وہ کہتا ہے کہ قضایا کو سادہ طور پر الٹ بھی سکتے ہیں اور ان کی کمیت میں بھی حسب ضرورت تغیر ہو سکتا ہے۔ صحیح اور غلط کا مدار تصورات کی ترکیب اور اجتماع پر ہوتا ہے اس کی منطق کا یہ حصہ زیادہ تر سلوجزم پر مشتمل ہے۔ ارسطو سب سے پہلا شخص ہے جس نے یہ دریافت کیا کہ سلوجزم ہی وہ اساسی سانچہ ہے جس کے اندر ہر قسم کا فکر ڈھلتا ہے۔ اس نے سلوجزم کی تین شکلوں پر جامع اور مانع بحث کی ہے جن میں سے دوسری اور تیسری کی صحت پہلی کے حوالے سے قائم ہوتی ہے اس کے اندر وہ شرطی اور انفصالی قیاسات پر بحث نہیں کرتا۔

ثبوت قیاسات کی ترکیب سے حاصل ہوتا ہے۔ تمام قسم کے ثبوت کا مقصد یہی ہوتا ہے کہ موجہ کو وجہ سے اخذ کرے اسی کو علم کہتے ہیں۔ ثبوت کے لئے جو مقدمات ہوں ان میں لزوم اور کلیت پائی جانی چاہئے ایک مکمل ثبوت یا مکمل علم اس وقت حاصل

ہوتا ہے جب کہ مختلف واسطوں سے نتیجے کو اعلیٰ ترین مقدمات یا مسلمات سے اخذ کیا جائے۔ اگر مقدمات خود مشتق ہوں یا نتیجے اور مسلمات کے درمیان لامتناہی واسطوں کا سلسلہ ہو تو ایسا ثبوت حاصل نہیں ہو سکتا۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہر بالواسطہ علم کے لئے بلاواسطہ علم مقدم ہے جو دو قسم کا ہوتا ہے۔ عام ترین اصول جن کی بنا پر استدلال کیا جاتا ہے اور وہ امور واقعہ جن پر ان اصول کا اطلاق ہوتا ہے، یہ دونوں ہم کو بغیر ثبوت معلوم ہونے چاہئیں۔ واقعات ہم کو براہ راست ادراک سے حاصل ہوتے ہیں اور عقل کو وجدانی طور پر براہ راست عام ترین اصولوں کا علم ہے۔ ارسطو نے اس پر بحث نہیں کی کہ آیا یہ اصول محض صوری ہوتے ہیں یا خاص تعبیر و تضمن کا تصور بھی جیسا کہ خدا کا تصور ہے اس طرح حضوری طور پر عقل میں موجود ہے وہ قانونِ اجتماع نقیضین کو فکر کا سب سے اعلیٰ اور سب سے زیادہ یقینی اصول قرار دیتا ہے۔ اس اصول کے منطقی اور مابعد الطبیعیاتی استحکام کے لئے وہ مختلف اصولوں کو پیش کرتا ہے جو سب کے سب اسی پر مبنی ہیں تاکہ یہ عقائد بھی علمی تاسیس سے محروم نہ رہیں وہ ان کے قیام کے لئے ثبوت کی جگہ استقرا کو داخل کرتا ہے۔ استقرا ایک عام تعریف کو اس بنا پر صحیح سمجھتا ہے کہ وہ ان تمام افراد یا انفرادی حالات کی نسبت جو اس کے تحت میں آتے ہیں صحیح ہوتی ہے لیکن چونکہ تمام انفرادی حالات کا کامل مشاہدہ ممکن نہیں ہو سکتا اس لئے ارسطو عمل استقرا کے اختصار پر غور کرتا ہے۔ سقراط کی طرح وہ استقرا کی بنیاد ان بیانات پر قائم کرتا ہے جو ان کثیر تعداد میں ان لوگوں سے سرزد ہوئے ہوں جو ان کے اہل ہیں اور جو اصل واقعات و مشاہدات کو پیش کرتے ہیں۔ وہ ان اقوال کا منطقی مقابلہ اور امتحان کرتا ہے اور صحیح تعریفات پر پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔ ہر تحقیق میں اس عمل کا

اطلاق وہ نہایت قابلیت اور دانائی سے کرتا ہے اگرچہ اس کے مشاہدات اور بیانات میں اس قسم کی صحت اور تکمیل اور تنقید نہیں پائی جاتی جو زمانۂ حال کے معیار کے مطابق ہو لیکن اس کے زمانے میں جو مواد مہیا ہو سکتا تھا اور اس کی حیثیت کے انسان سے جو توقع جائز طور پر ہو سکتی ہے، اس کے اندر اس نے کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کیا۔

تصورات کے تعین یا ان کی تعریف کا مدار کچھ ثبوت پر ہے اور کچھ براہ راست علم برحس کے لئے ضروری ہے کہ اس کو استقرا سے تقویت حاصل ہو۔ اگر ہمارے تمام تصورات میں کلیت اور عمومیت پائی جاتی ہے جو ہمیشہ ایک خاص صنف کی اشیا کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے تو محدود معنوں میں وہ تصور جس کی تعریف کی جاتی ہے اشیا کے جوہر کو ظاہر کرتا ہے جو ان کے مادے سے قطع نظر کر کے ان کی صورت کی تعبیر ہے۔ اگر اس قسم کا تصور اس مشترک عنصر کو ظاہر کرے جو مختلف انواع کی چیزوں میں بالاشتراک پایا جاتا ہے، تو وہ تصورِ جنسی کہلاتا ہے۔ جب جنس کے ساتھ نوعی فرق کو بھی شامل کر لیا جائے تو اس سے نوع حاصل ہوتی ہے۔ اس طرح اجناس پر مزید امتیازی علامات کو اضافہ کرتے ہوئے جب ہم اس عمل کو یہاں تک پہنچا دیں کہ اب مزید انواع میں تقسیم ناممکن ہو اور فقط افراد میں تقسیم ہو سکے، تو سمجھ لینا چاہیے کہ ہم آخری نوعی تصور پر پہنچ گئے ہیں۔ ایک تصور کی تعریف میں ایسے صفات ہونے چاہئیں جن کی وجہ سے مکمل اور صحیح طور پر نوع کو جنس سے اخذ کر سکیں اور عام سے خاص کی جانب ایک تدریجی سلسلہ قائم ہو سکے۔ تصورات کی تقسیم میں جامع اور مانع منطقی تعریف نہایت ضروری ہے۔ جو کچھ جنسی تصور میں پایا جاتا ہے وہ تمام جنس میں یکساں طور پر پایا جاتا ہے اور جو کچھ نوعی تصور میں پایا جاتا ہے وہ تمام نوع میں یکساں طور پر پایا جاتا ہے جب ایک ہی جنس کے اندر دو چیزیں ایک دوسری

سے بعید ترین ہوں تو وہ متضاد کہلاتی ہیں لیکن جب ایک تصور دوسرے کی مطلق نفی ہو تو انھیں تناقض کہتے ہیں جیسے الف اور غیر الف۔

ہر قسم کے تصورات اور ہر قسم کی اشیاء کی نسبت جو کچھ کہا جاسکتا ہے وہ دس باتوں میں سے ایک نہ ایک کے تحت میں ضرور آتا ہے۔ ان کو (Categories) قاطیغوریہ یا مقولات عشرہ کہتے ہیں لیکن کوئی ایسا تصور نہیں جس کے تحت میں یہ دس کے دس مقولات آجائیں جوہر، کمیت، کیفیت، اضافت، این، متی، مقام، قبضہ، فعلیت اور انفعال۔ ارسطو اس تنظیم کو کامل سمجھتا ہے لیکن کسی معین اصول کو اس کا ماخذ قرار نہیں دے سکتا۔ ان تمام مقولات کی قدر و قیمت اس کے ہاں یکساں معلوم نہیں ہوتی۔ پہلے چار مقولات اہم ترین ہیں، ان میں سے جوہر سب سے زیادہ اساسی ہے اور اس کی نسبت سے باقی تمام مشتق اور ثانوی ہیں۔ فلسفۂ اولین یا مابعد الطبیعیات کا خاص موضوع یہی مقولات ہیں۔

۵۶۔ ارسطاطالیسی مابعد الطبیعیات

اس علم کا موضوع اشیاء کے مبدءِ اول کی تحقیق ہے یعنی وجود مطلق یا اس جوہر کی جو سرمدی غیر مادی اور غیر متحرک ہے جو عالم میں تمام حرکت اور صورت کی علت ہے اس لئے یہ تمام علوم سے زیادہ جامع اور زیادہ قیمتی ہے۔ اس کے تحت میں تین سوالات آتے ہیں فرد کا تعلق کُل سے صورت کا تعلق مادے سے اور متحرک کا تعلق محرّک سے۔

(۱) جزُ اور کل۔ افلاطون فقط تصورات کو یعنی کلّی کو اصل حقیقت قرار دیتا تھا۔ یہی حقیقت ہمارے تصورات کا موضوع ہوتی ہے لیکن جب افلاطون تصورات کو ایسے مستقل بالذات جواہر کہتا ہے جو

انفرادی اشیاء سے الگ وجود رکھتے ہیں تو ارسطو اس سے اتفاق نہیں کرتا۔ وہ نظریہ تصورات اور اس کے ساتھ وابستہ مفروضات پر بڑی دقیق بحث کرتا ہے اور اس کو فنا کر دیتا ہے لیکن اس کے اندر وہ کسی قدر غلط بیانی اور ناانصافی بھی برتتا ہے۔ اس تنقید میں نہایت فیصلہ کن اعتراضات یہ ہیں کہ کلی کوئی جوہر نہیں ہے، جوہر ان اشیاء سے خارج نہیں ہو سکتا جن کا کہ وہ جوہر ہے اور تصورات کے اندر وہ قوت محرکہ نہیں پائی جاتی جس کے بغیر وہ مظاہر کی علت نہیں بن سکتے۔ وہ خود فقط فرد کو حقیقی وجود یعنی جوہر سمجھتا ہے۔ اگر جوہر کا اطلاق فقط اس چیز پر ہو سکتا ہے جو کسی دوسری چیز کا محمول نہ بن سکے اور نہ کسی دوسری چیز کے ساتھ بطور عرض وابستہ ہو سکے تو فقط انفرادی فطرت ہی جوہر کہلا سکتی ہے۔ تمام کلی اور جنسی تصورات جواہر کے محض مشترک صفات کو بیان کرتے ہیں۔ ان تصورات کو محض مجازی اور ثانوی طور پر جواہر کہہ سکتے ہیں، اشیا کے باہر ان کا وجود نہیں ہو سکتا۔ لیکن اگر صورت کی نسبت یہ کہیں کہ وہ اس شئے کے مقابلے میں جو صورت اور مادہ کا مرکب ہے اعلیٰ تر حقیقت رکھتی ہے اور فقط کلیات ہی معروض علم بن سکتے ہیں تو یہاں ایک تناقض پیدا ہو جاتا ہے جس کا اثر ارسطو کے تمام نظام میں پایا جاتا ہے۔

افلاطونی تصورات کے الگ اور مستقل بالذات وجود رکھنے کے خلاف بڑے زور سے احتجاج کرنے کے باوجود ارسطو اس تعلیم کے اساس افکار کو ترک کرنے پر آمادہ نہیں ہے۔ اس نے صورت اور مادہ کی جو تعریف کی ہے وہ حقیقت میں افلاطونی تعلیم کو ہی زیادہ قابل فہم اور قابل قبول بنانے کی ایک کوشش ہے۔ افلاطون کا ہمزباں ہو کر وہ کہتا ہے کہ علم کا معروض فقط واجب اور غیر متغیر وجود ہو سکتا ہے جو کچھ حواس سے مدرک ہوتا ہے وہ عارضی اور تغیر پذیر ہے، اس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں ممکن ہیں۔ لیکن جو کچھ حواس سے ماوری ہونے کے باوجود ہمارے

فکر کا معروض بنتا ہے وہ تصورات کی طرح غیر متغیر ہے ارسطو کے لئے اس سے بھی زیادہ اہم یہ مفروضہ ہے کہ ہر تغیر کے لئے کسی غیر متغیر وجود کا ہونا لازمی ہے اور حدوث کے لئے کسی ایسے محل کی ضرورت ہے جو خود حادث نہ ہو۔ یہ وجود دو طرح کا ہو سکتا ہے ایک تو وہ محل جس پر تغیرات عارض ہوتے ہیں اور جو مختلف صورتیں اختیار کرتا ہے اور دوسرے وہ صفات جو اس محل پر عارض ہو کر تغیرات پیدا کرتے ہیں ارسطو محل اعراض کو مادہ کہتا ہے اور صفات کو صورت (Idea) یہی لفظ افلاطونی تصورات کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے۔ کوئی چیز اس وقت بنتی ہے جب کہ مادہ صورت اختیار کرتا ہے اس لئے ہر شئے کی حقیقت اس کی صورت ہے لیکن مادہ بحیثیتِ خود وہ نہیں ہے جو صورت پذیر شئے میں دکھائی دیتا ہے بلکہ وہ ہے جس میں صورت پذیری کی محض استعداد تھی اس لئے محض امکان کی بنا پر اسے ممکن کہہ سکتے ہیں۔ اگر ہم بے صورت مادے کا تصور کر سکیں تو وہ اصل مادہ ہوگا۔ چونکہ اس کی تعریف و تحدید نہیں ہو سکتی اس لئے وہ کیفاً غیر محدود ہے اور ہر قسم کے محدود مادے کا مشترک محل ہے۔ چونکہ وہ فقط امکان کا نام ہے اس لئے اس کا کوئی الگ وجود نہیں ہو سکتا۔ اس کے برعکس صوٗر کسی ایک صورت اعم کے محض تعینات نہیں ہر صورت ازلی اور ابدی ہے لیکن افلاطون کے تصورات کی طرح اشیاء سے خارج نہیں اور چونکہ عالم قدیم ہے اس لئے کوئی صورت کبھی اشیاء سے پیشتر اور ان سے خارج نہیں تھی۔ کسی شئے کی صورت محض اس کا تصور یا جوہر ہی نہیں بلکہ اس کا مقصد اور اس کے تحقق کی قوت بھی ہے۔ اگرچہ عام طور پر کسی شئے کی نسبت یہ مختلف اضافات مختلف موضوعات سے منسوب کئے جاتے ہیں اور ارسطو اکثر چار مختلف قسم کی علتیں بیان کرتا ہے، مادی، صوری، فعلی اور غائی لیکن موخر الذکر تینوں کی اصلیت ایک ہی ہے اور خاص حالات میں یہ تینوں ایک ہی میں ضم ہو جاتی ہیں

مثلاً روح اور بدن یا خدا اور عالم کے تعلق میں حقیقی فرق صوری اور مادی علت میں ہے اور یہ فرق ہر شئے میں پایا جاتا ہے جہاں ایک شئے کی دوسری شئے سے یہ نسبت ہو کہ ایک زیادہ کامل زیادہ معین اور عنصر عامل ہے تو موخر الذکر صورت یا حقیقت ہے اور دوسری اس کا مادہ یا وجود بالقوی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ارسطو کے فلسفے میں مادہ ایسے معنی اختیار کر لیتا ہے کہ اس کا وجود محض امکان سے بہت زیادہ معلوم ہوتا ہے۔ تمام فطری جبر اور ہر قسم کے حوادث جو انسان اور فطرت کے تحقق مقاصد میں مانع ہوتے ہیں، ان کی علت مادہ ہے۔ فطرت کے تمام نقائص فلکی اور ارضی، نر اور مادہ کا اختلاف اسی کے باعث سے ہے۔ مادے کی مزاحمت کی وجہ سے ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی نہایت سست رفتاری سے ہوتی ہے۔ ادنیٰ ترین نوعی تصورات کا افراد میں منتشر اور متعدد ہو جانا بھی مادے ہی کی بدولت ہے ظاہر ہے کہ اس طرح سے مادہ بھی صورت کی طرح ایک اصل ثانوی بن جاتا ہے جو اپنے اندر ایک ذاتی قوت رکھتا ہے۔ ارسطو کے فلسفے میں توجیہ مظاہر کے لئے صورت و مادہ کا نظریہ اور حیثیتوں سے خواہ کتنا ہی مفید ثابت ہوا ہو لیکن اس سے بہت ابہام اور اشکال پیدا ہو گیا ہے کہ وہ کبھی صورت کو حقیقی وجود کہتا ہے اور کبھی فرد کو۔

صورت اور مادہ کے باہمی تعلق سے تمام حرکت یا بالفاظ دیگر وہ تمام تغیر پیدا ہوتا ہے جو عالم مظاہر میں پایا جاتا ہے۔ حرکت دراصل امکان کے حقیقت پذیر ہونے کا نام ہے اس تحقق کی محرک وہی چیز ہو سکتی ہے جو پہلے ہی سے وہ ہے جو شئے متحرک ہونا چاہتی ہے اس لئے ہر حرکت کے لئے دو چیزیں مقدم ہیں ایک عنصر محرک اور ایک عنصر متحرک۔ اگر وجود مطلق متحرک بالذات بھی ہے تو یہ دونوں عناصر اس میں الگ الگ ہوں گے جیسے کہ انسانوں میں روح اور بدن ہے۔ حرکت دینے والا عنصر ہی حقیقی ہے اور وہی صورت ہے جس عنصر کو حرکت

دی جاتی ہے اس کا وجود بالقوے یا مادی ہے۔ صورت کے جذب کی وجہ سے مادہ حقیقت یا تعین کی طرف حرکت کرتا ہے۔ مادے کی فطرت میں خیر اور خدا کی طرف ایک میلان یا خواہش پائی جاتی ہے صورت اور مادہ کے اتصال کے ساتھ ہی حرکت کا پیدا ہونا لازمی ہے نہ صرف صورت اور مادہ بلکہ ان دونوں کا تعلق بھی جن سے حرکت پیدا ہوتی ہے قدیم ہے اسی طرح زمانہ اور عالم دونوں حرکت کے بغیر موجود نہیں ہو سکتے اسلیئے ان کا بھی نہ آغاز ہے اور نہ انجام۔ اس ازلی حرکت کی علت اولی فقط ایسا وجود ہو سکتا جو خود حرکت نہ کرے۔ ہر متحرک کیلیئے ایک محرک کی ضرورت ہے اگر علت اولی خود بھی متحرک ہو تو اسکو بھی حرکت دینے والی کوئی دوسری چیز ہونی چاہیئے جسکے معنی یہ ہونگے کہ وہ علت اولی نہیں ہم کو لازماً ایک ایسے محرک پر پہنچنا پڑیگا، جو خود حرکت نہ کرے۔ اگر محرک اول خود بے حرکت ہو تو وہ صورت بے مادہ یا خالص واقعیت ہوگی کیونکہ جہاں کہیں مادہ ہے وہاں تغیر اور حرکت کا ہونا اور اشیاء کا بالقوے سے بالفعل وجود میں آنا لازمی ہے۔ فقط غیر مادی وجود غیر متغیر اور غیر متحرک ہو سکتا ہے۔ چونکہ صورت وجود کامل ہے اور مادہ وجود ناقص، اس لئے جو علت محرک اول ہے وہ لازماً کامل مطلق ہوگی یعنی اس میں سلسلۂ وجود کا منتہیٰ ہوگا۔ چونکہ تمام عالم یکساں اور منظم ہے اور ایک واحد مقصد کے ماتحت چلتا ہے اور کرۂ عالم کی حرکت یکساں اور مسلسل ہے اس لئے محرک اول بھی ضرور واحد ہوگا۔ لیکن فکر یا روح کے سوا خالص غیر مادی وجود اور کسی چیز کا نہیں لہذا تمام حرکت کی انتہائی علت خدا ہے جو ایک خالص اور کامل روح اور لامتناہی قوت رکھنے والی ہستی ہے۔ اس روح کامل کی فعلیت فقط فکر پر مشتمل ہو سکتی ہے کیونکہ دیگر ہر قسم کی فعلیت کا معروض اس سے خارج میں ہوتا ہے۔ ایک کامل ہستی کے اندر کوئی ایسی فعلیت نہیں ہو سکتی جس میں وہ اپنے سے ماسوا کی محتاج ہو۔ فکر الٰہی محض بالقوے نہیں ہو سکتا وہ ایک مسلسل تفکر بالفعل ہے۔ وہ آپ ہی اپنا معروض ہے۔ فکر کی قیمت مفکور کی قیمت کی نسبت سے ہوتی ہے۔ سب سے زیادہ قیمتی اور کامل مفکور خود خدا ہی کی ذات ہو سکتی ہے خدا کے فکر کو ہم فکرِ فکر کہہ سکتے ہیں۔ روح عالم کا عمل عالم پر اس طرح نہیں ہوتا کہ وہ اپنے فکر یا ارادے کو اپنے سے خارج میں کسی چیز پر لگائے۔ اس کا عمل محض اس کے وجود سے ہوتا ہے۔ چونکہ یہ وجود کامل خیر برتر بھی ہے اس لئے وہ تمام اشیاء کا آخری مطلوب بھی ہے۔ ہر چیز اُسی کی طرف جانے کی کوشش کر رہی ہے عالم کے اندر تمام

نظم و ربط اور زندگی اسی سے ہے۔ ارسطو کے اس تصورِ الوہیت میں خدا اس طرح صاحب ارادہ نہیں کہ وہ اپنا ارادہ عالم پر لگاتا ہو، نہ اس کے اندر کوئی تخلیقی فعلیت ہے اور نہ وہ عالم کے کاروبار میں مداخلت کرتا ہے۔

۵۷۔ ارسطو کی طبیعیات

"فلسفۂ اولین"، غیر متحرک اور غیر مادی وجود سے بحث کرتا ہے لیکن طبیعیات کا موضوع متحرک اور مادی وجود ہے یعنی وہ وجود جس کی حرکت کا ماخذ خود اس کے اندر ہے۔ جن چیزوں میں حرکت اور سکون ہے فطرت اُن کی حرکت اور سکون کا ماخذ ہے لیکن ارسطو اس مسئلے کو واضح نہیں کر سکا کہ حرکتِ فطرت کا خدا کے ساتھ کس قسم کا تعلق ہے وہ فطرت کو ایک حقیقی قوت سمجھتا ہے لیکن اپنے فلسفے کے مطابق اس کو یہ حق حاصل نہیں ہو سکتا کہ وہ اس قوت کو ایک جوہر قرار دے۔

حرکت سے ارسطو کی مراد ہر ایک قسم کا تغیر اور ہر امکان کا تحقق ہے۔ ان معنوں میں وہ حرکت کی چار قسمیں بیان کرتا ہے (۱) حرکت جوہری یا کون و فساد (۲) حرکت کمیتی یا اضافہ اور کمی (۳) حرکت کیفیتی تبدیلی یا ایک مادے کا دوسرے مادے میں تبدل (۴) حرکت مکانی وسیع معنوں میں تغیر کے تصور میں حرکت کی سب قسمیں آجاتی ہیں لیکن موخر الذکر تین قسمیں محدود معنوں میں حرکت ہیں۔ تغیر کی دیگر تمام قسمیں حرکت مکانی سے پیدا ہوتی ہیں۔ ارسطو اپنے تمام پیشرووں سے زیادہ دقت نظر کے ساتھ ان تمام تصورات کا جائزہ لیتا ہے جو اس قسم کی حرکت سے تعلق رکھتے ہیں۔ وہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ اعداد میں لامحدود اضافہ اور اجسام کی لامتناہی تقسیم پذیری محض بالقوے اور امکانی ہے۔ فی الحقیقت اس کا وجود نہیں ہو سکتا۔ فضا یا مکان (Space) کی جسے وہ بین طور پر مقام سے متمیز نہیں کرتا، یہ تعریف کرتا ہے کہ وہ جسم محیط کے باہر کی حد ہے اور وقت کی نسبت وہ کہتا ہے کہ وہ ماقبل اور مابعد کی جانب حرکت کا شمار ہے اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ عالم کے باہر نہ زمان ہے اور نہ مکان خلا ناقابل فہم ہے اور ہر قسم کے عادی کی طرح وقت کے لئے بھی شمار کنندہ نفس کا ہونا مقدم ہے۔ دیگر چیزوں کے علاوہ وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ حرکت فی المکان اور خصوصاً حرکت دوری ایسی یکساں اور مسلسل حرکت ہے جس کا نہ کوئی

آغاز ہے اور نہ انجام ۔ لیکن حرکت مکانی اور اس کے موافق فطرت کی نسبت جو میکانکی نظریہ ہے اس سے مظاہر کی کافی توجیہ نہیں ہوتی وہ یہ بھی دعوی کرتا ہے کہ مادے میں کیفی اختلافات پائے جاتے ہیں ۔ وہ افلاطون کی پیش کردہ عناصر کی ریاضیاتی ترکیب کو قبول نہیں کرتا اور نہ ہی اجزائے لاتیجزیٰ کا قائل ہے ۔ وہ اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ مادے میں کیفی تغیر ہو سکتا ہے اور عناصر ایک دوسرے میں تبدیل ہو سکتے ہیں ۔ اس تغیر میں ایک عنصر کے صفات دوسرے عنصر کے اثر سے بدل جاتے ہیں فعلیت اور انفعال کا یہ تعلق اسی حالت میں ممکن ہو سکتا ہے جب کہ دو ایسے اجسام مد مقابل ہوں جن کے درمیان کچھ مماثلت پائی جائے اور کچھ مخالفت ۔ یعنی ان کی مخالفت ایک ہی جنس کے ماتحت ہو۔ اس نظریہ کے مطابق ارسطو اس خیال کی حمایت کرتا ہے کہ مختلف عناصر میں خالی ملاپ ہی نہیں ہوتا بلکہ ان کے ملنے سے نئی قسم کا مادہ پیدا ہوتا ہے یہ خیال میکانکی نظریات کے مخالف ہے ۔ اس سے زیادہ اہم اس کے لئے یہ اصول ہے کہ فطرت کا عمل ہر جگہ فقط طبیعی ہی نہیں بلکہ فی الحقیقت ساعی الی المقصد یعنی غائی ہے ۔ تمام تکوین وجود بالقوے کے وجود بالفعل میں آنے کا نام ہے جس سے صورت کا مادے میں تحقق ہوتا ہے ۔ افلاطون کے نظریہ تصورات کی طرح ارسطو کی تعلیم صورت و مادہ کا بھی یہی نتیجہ ہوا کہ فطرت کی توجیہ غائی توجیہ طبیعی پر غالب آگئی ۔ ارسطو کا بیان ہے کہ فطرت کوئی کام بغیر مقصد کے نہیں کرتی وہ ہمیشہ بہترین نتیجہ پیدا کرنا چاہتی ہے وہ ہمیشہ جمیل ترین صورت جو ممکن ہو سکتی ہے بناتی ہے ۔ فطرت کے اندر کوئی چیز بے صرف یا ناقص نہیں اسکے ادنی سے ادنی کاموں میں بھی کچھ نہ کچھ الہٰی راز ہوتا ہے وہ ایک سلیقے والی بیوی کی طرح ہے جو ناقص چیزوں کا بھی کوئی نہ کوئی مصرف نکال دیتی ہے ۔ فطرت کے مشاہدے سے معلوم ہوتا ہے کہ ادنیٰ اور اعلیٰ سب چیزوں میں ایک حیرت انگیز نظام پایا جاتا ہے ہم اس بات کو یقین کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ تمام کائنات میں حصول مقصد کے لئے ایک سعی اور میلان پایا جاتا ہے اور اس قدر انتظام اور باقاعدگی محض اتفاق کا نتیجہ نہیں ہو سکتی ۔ اگر ہم فطرت کی طرف ارادے کو منسوب نہیں کر سکتے تو یہ اس امر کا ثبوت ہے کہ کامل اہل فن کی طرح اس کا ہاتھ کبھی غلط نہیں پڑتا اور حصول مقصد اس کے لئے ایسا یقینی ہوتا ہے کہ اختیار اور انتخاب کی گنجائش معلوم نہیں ہوتی ۔ فطرہی اشیاء کا حقیقی ماخذ غائی علتیں ہیں ! افلاطون کی

طرح ارسطو بھی مادی علتوں کو لازمی قرار دیتا ہے لیکن وہ ایجابی علتیں نہیں۔ یہ درمیانی علتیں فطرت کی غائی فعلیت میں حارج بھی ہوتی ہیں اور انھیں کی وجہ سے ارضی عالم میں نقص و کمال کی ایک تدریج پائی جاتی ہے۔

۵۸۔ عالم اور اس کے حصے

صورت و مادہ کی قدامت اور حرکت کے بے آغاز و انجام ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ عالم قدیم ہے۔ یہ مفروضہ کہ عالم کسی ایک وقت میں آغاز ہوا تھا لیکن ہمیشہ تک قائم رہے گا صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ کون و فساد دونوں باہم وابستہ ہیں، اور ناقابل فنا فقط وہی موجود ہو سکتا ہے جس کی نہ تکوین ہوئی ہو اور نہ اس میں فساد ممکن ہو۔ ارضی عالم میں بھی فقط انفرادی اشیاء پیدا اور فنا ہوتی ہیں لیکن اجناس و انواع کا کسی ایک خاص وقت میں آغاز نہیں ہوا اس لئے انسان بھی دنیا میں ہمیشہ سے ہیں اگرچہ عظیم فطری انقلابات کی وجہ سے بڑے بڑے وسیع خطوں میں نسل انسانی کے بعض حصے تباہ ہوتے رہے ہیں اور بعض وحشت کی طرف عود کرتے رہے ہیں قدیم عالم کی تعلیم کی وجہ سے جیسے سب سے پہلے اسی نے پیش کیا اور جو اس کے تمام نظام میں جاری ساری ہے، ارسطو کے لئے یہ مسئلہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا کہ عالم کی ابتداء کیسے اور کس قسم کے مادے سے ہوئی اسے عالم کے مبداء سے بحث نہیں بلکہ اس کی فطرت سے بحث ہے۔

وہ عالم کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے عالم فوق القمر یا عالم تحت القمر یا عالم ارضی اور عالم فلکی۔ ستاروں کی ناقابل اختلال فطرت اور ان حرکتوں کی غیر متغیر یکسانیت جسے ارسطو عام اصول کی بنا پر بھی ثابت

کرنے کی کوشش کرتا ہے، اس کے نزدیک اس امر کی شہادت ہیں کہ ان کا مادہ ہماری ارضی اشیاء کے متغیر اور فنا پذیر مادے سے الگ قسم کا ہے۔ ستارے ایتھر کے بنے ہوئے ہیں وہ ایک ایسا مادہ ہے جس کی کوئی ضد نہیں سوائے نقل مکان کے اس میں اور کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوسکتی اور دوری حرکت کے سوا اس میں کوئی اور حرکت نہیں ہوسکتی۔ عالم ارضی کی اشیا چار عناصر سے بنی ہوئی ہیں جن کے اندر دو طرح کی باہمی مخالفت پائی جاتی ہے۔ ایک فرق ان کے وزنی اور ہلکا ہونے کا ہے جو ان کے فطری مقامات کی طرف مخصوص اور براہ راست حرکت کا نتیجہ ہے دوسری قسم کا تضاد کیفیت کی بنا پر ہے جو ان کے اصلی صفات کے مختلف اجتماعات سے پیدا ہوتا ہے مثلاً گرم و سرد اور خشک و تر آگ گرم اور خشک ہے ہوا گرم اور تر، پانی سرد اور تر اور زمین سرد اور خشک۔ اس تخالف کی وجہ سے وہ متواتر ایک دوسرے کی طرف عبور کرتے رہتے ہیں۔ جن کا باہمی فاصلہ بہت زیادہ ہے وہ درمیانی مادے کے توسط سے ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں۔ اس سے نہ صرف عالم کی وحدت لازم آتی ہے جو محرک اول کی وحدت سے بھی اخذ ہوسکتی ہے بلکہ یہ بھی نتیجہ ہوتا ہے کہ عالم کی شکل مدوّر ہے۔ اس کے ثبوت میں ارسطو بہت سے طبیعیاتی اور مابعد الطبیعیاتی دلائل پیش کرتا ہے۔ زمین جو عالم کا ایک چھوٹا سا حصہ ہے اس کے وسط میں واقع ہے اور اس کی شکل بھی مدور ہے زمین کے گرداگرد پانی ہوا اور آگ کے ہم مرکز کرّے ہیں (ارسطو کی اصطلاح کا ترجمہ بجائے آگ کے جوہر گرم زیادہ صحیح ہوگا) اس کے اوپر افلاک کرّے ہیں جو زمین کے بُعد کی نسبت سے اپنے مادے میں زیادہ زیادہ لطیف ہوتے جاتے ہیں ان کرّوں میں سب سے اوپر ثوابت کا آسمان ہے جسے خدا روزانہ گردش دیتا ہے اور جو لامکان ہونے کے باوجود اس پر محیط ہے۔ ہر کرہ نہائیت عمدگی سے اپنے محور کے گرد گھومتا ہے۔ ارسطو کا یہ خیال افلاطون اور دیگر معاصر ہیئت دانوں کے

کے مطابق ہے لیکن تفصیلی ثبوت وہ فقط پہلے کرّے کی نسبت پیش کرتا ہے۔ اس نظریہ کے مطابق جسے افلاطون نے پیش کیا تھا ہمیں کرّوں کی تعداد اور ان کی حرکتوں کو سات سیاروں کی دوری حرکات کے حساب سے معین کرنا پڑے گا۔ اس خیال کے مطابق یوڈوکسس نے کرّوں کی تعداد چھبیس [۲۶] قرار دی تھی جو سیاروں کو حرکت دیتے ہیں ان میں وہ سات کرّے بھی شامل ہیں جن کے اندر سیارے جڑے ہوئے ہیں کالپس نے اس تعداد کو تینتیس [۳۳] کر دیا تھا۔ ارسطو بھی ان کی پیروی کرتا ہے لیکن چونکہ اس کی تعلیم کے مطابق ہر باہر والے کرے کا اندر والے کرے سے وہی تعلق ہے جو صورت کا مادے سے ہے یا محرک کا متحرک سے ہے اس لئے ہر کرہ ان تمام کروں کو حرکت دیتا ہے جو اس کے اندر داخل ہیں سب سے اوپر کا کرہ تمام اندرونی کرّوں کو اپنی روزانہ گردش میں اپنے ساتھ گھماتا ہے اس طرح سے ہر سیارے کی روزانہ حرکت میں دیگر تمام محیط کروں کی حرکت سے خلل پڑتا اگر خاص طور پر اس کا کوئی بندوبست نہ ہوتا۔ بدیں وجہ ارسطو یہ فرض کرتا ہے کہ دو باہم اقرب سیاروں کے بروج کے مابین اتنی تعداد میں الٹی سمت میں حرکت کرنے والے بروج پائے جاتے ہیں جتنے کہ ان سیاروں کے باہمی اثر کو زائل کرنے کے لئے ضروری ہیں۔ ان بروج کی تعداد وہ بائیس [۲۲] بتاتا ہے اور کالپس کے بروج کا ان پر اضافہ کرکے تمام بروج فلکیہ کی تعداد چھپن [۵۶] ہو جاتی ہے اس تعداد میں ثوابت کے بروج بھی داخل ہیں۔ فلک اول کی طرح ہر برج کو حرکت دینے والی ایسی ہی قوت ہوسکتی ہے جو سرمدی غیر محدود اور غیر مادی ہو اس لئے جتنے بروج ہیں اتنی ہی ارواح بروج ہیں۔ اسی وجہ سے ارسطو ستاروں کو ذی حیات اور ذی عقل الہی ہستیاں فرض کرتا ہے جو نوع انسانی سے بہت بالاتر ہیں لیکن بروج اور ارواح بروج کی تعداد کی نسبت وہ قطعی یقین سے کوئی دعویٰ

نہیں کرتا۔

بروج فلکیہ کی حرکت سے، خاص کر ان مقامات میں جو سورج سے نیچے واقع ہیں، رگڑ کی وجہ سے ہوا میں روشنی اور گرمی پیدا ہوتی ہے لیکن مدار آفتاب کے میلان کی وجہ سے سال کے مختلف موسموں میں مختلف مقامات پر گرمی اور سردی کم و بیش ہوتی ہے۔ کون و فساد اور مادے میں جزر و مد اس سے واقع ہوتا ہے اور اس کے باعث سے عناصر ایک دوسرے میں منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ ارسطو کی موسمیات جن ارضی مظاہر اور فضائی تغیرات سے آشنا تھی ان سب کو وہ اسی سے اخذ کرتا ہے۔

۵۹۔ ذی حیات ہستیاں

ارسطو نے اپنی علمی مساعی کا بہت سا حصہ حیوانات اور نباتات کے مطالعہ میں صرف کیا۔ اس معاملے میں وہ دیمقراطیس جیسے طبیعین اور اطبّا کی تحقیقات سے فائدہ اٹھا سکتا تھا لیکن اس نے خود ان پر اس قدر اضافہ کیا کہ ہم بلا خوفِ تردید یہ کہ سکتے ہیں کہ یونانیوں میں ارسطو اس علم کا سب سے بڑا نمائندہ اور منظم و تقابلی حیاتیات کا بانی ہے۔ اگرچہ نباتات پر اس نے کتاب نہیں لکھی لیکن بحیثیتِ معلم وہ نباتیات کا بھی بانی کہلانے کا مستحق ہے۔

حیات حرکتِ ذاتی کی استعداد کا نام ہے لیکن ہر قسم کی حرکت کے لئے دو چیزیں مقدم ہیں ایک صورت اور ایک مادہ یعنی ایک محرک اور ایک متحرک۔ ہر جاندار کا جسم مادہ ہے اور صورت اس کی روح ہے۔ لہذا روح بغیر جسم کے نہیں ہو سکتی وہ مادی نہیں اور اپنے آپ کو حرکت بھی نہیں دیتی جیسا کہ افلاطون کا خیال تھا۔ اس کا

تعلق جسم کے ساتھ ایسا ہی ہے جیسا کہ صورت کا تعلق مادے سے ہوتا ہے۔ جسم کی صورت ہونے کے لحاظ سے وہ جسم کی غایت بھی ہے۔ جسم روح کے لئے فقط ایک آلہ ہے اور اس کی فطرت اسی مقصد سے متعین ہوتی ہے۔ آلاتی یا عضوی (Organic) ہونے کے یہی معنی ہیں (یہ خیال بھی پہلے ارسطو نے پیش کیا اور یہ اصطلاح بھی اس نے وضع کی اگر روح کو ایک آلاتی جسم کی مقصد کوشش صورت (Enteleechy) کہیں تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ وہ ایک ایسی قوت ہے جو جسم کو حرکت دیتی ہے اور اس کی ساخت کو متعین کرتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ بالکل فطری بات ہے کہ فطرت کی مقصدی فعلیت جاندار ہستیوں میں سب سے زیادہ نمایاں ہے کیونکہ ان کے اندر آغاز ہی سے ہر عضو اور ہر وظیفہ ایک مقصد کے ماتحت ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ روح کی فعلیت مادے کی مزاحمت پر فقط بتدریج غالب آسکتی ہے اس لئے روح کی زندگی کے بھی بے شمار مدارج ہیں۔ نباتات کی زندگی تغذیہ اور تناسل پر مشتمل ہے حیوانات میں اس پر حسّی ادراک کا اضافہ ہوتا ہے اور کثیر انواع حیوانی میں نقل مکانی کی بھی قابلیت ہوتی ہے۔ انسان میں اور ترقی ہوتی ہے اور وہ فکر کے درجے تک پہنچ جاتا ہے۔ ارسطو کسی قدر افلاطون کی موافقت میں تین قسم کی ارواح فرض کرتا ہے جو ایک روح میں متحد ہو کر اس کے تین اجزا بن جاتی ہیں (۱) روحِ غذائی یا روح نباتی (۲) روح حسّی یا روحِ حیوانی (۳) روح عقلی یا روحِ انسانی حیوانات کا تدریجی سلسلہ حیاتِ روح کے منازلِ ارتقا کے مطابق ہے۔ وہ مسلسل تدریجی ترقی سے ناقص سے کامل کی طرف بڑھتا ہے ان دونوں سلسلوں میں جو کثیر مماثلت پائی جاتی ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ دونوں ایک ہی قسم کے قوانین کے ماتحت ہیں۔

حیات کی ادنیٰ ترین منزل نباتات میں پائی جاتی ہے۔ تغذیہ اور تناسل کے وظائف تک محدود ہونے کی وجہ سے ان کی زندگی کا کوئی

ایک مرکز نہیں ہوتا اس لئے ان میں احساس نہیں پایا جاتا۔ ارسطو کی جو کتابیں ہم تک پہنچی ہیں ان میں اس نے نباتات پر بہت سرسری نظر ڈالی ہے لیکن حیوانات کی نسبت بڑی تفصیل سے تحقیق کرتا ہے اور جزئی امور کی تحقیق کے ساتھ ان کی کلی اہمیت کا اندازہ کرتا ہے جانداروں کے جسم میں مادے کی مختلف اقسام کے مساوی حصے پائے جاتے ہیں اور یہ مادہ عنصری مادہ ہوتا ہے۔ اس زمانے میں اعصاب کے متعلق کچھ علم نہیں تھا اس لئے وہ گوشت کو تاثر کا مقام قرار دیتا ہے۔ روح کا محل نفس گرم (Pneuna) ہے جو زندگی کا ماخذ ہے۔ یہ ایتھر کے ساتھ ملا رہتا ہے اور اس کے ساتھ ہی تخم کے اندر باپ سے اولاد میں منتقل ہوتا ہے۔ حیات غریزی کا خاص مقام مرکز عضو میں ہوتا ہے خون والے جانداروں میں یہ مقام دل ہوتا ہے۔ دل کے اندر اس غذا سے جو رگوں کے ذریعہ سے اس کو پہنچتی ہے خون تیار ہوتا ہے خون سے کچھ تو جسم کو غذا پہنچتی ہے اور کچھ اس سے خاص قسم کے ادراکات پیدا ہوتے ہیں۔ ارسطو بڑی تحقیق کئے بعد اس نتیجے پر پہنچا کہ جانداروں کی پیدائش کئی طریقوں سے ہوتی ہے۔ جنسی تناسل کے علاوہ وہ یہ فرض کرتا ہے کہ بعض جانداروں میں جن میں بعض مچھلیاں اور کیڑے بھی داخل ہیں، خود زائیدگی بھی ہوتی ہے لیکن طرز تناسل اسکے نزدیک زیادہ کامل صورت ہے۔ نر کا تعلق مادہ سے ایسا ہی ہے جیسا کہ صورت کا تعلق مادے سے۔ بچے کی روح نر کی طرف سے آتی ہے اور جسم مادہ کی طرف سے۔ از روئے علم الاعضا اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ مادہ کی فطرت مقابلتہً زیادہ سرد ہے اس لئے وہ تولیدی مادے کے لئے خون کو پوری طرح تیار نہیں کر سکتی۔ تولید کے عام مدارج یہ ہیں کہ پہلے نطفہ کیڑے کی طرح ہوتا ہے اس کے بعد انڈا بنتا ہے اور اس کے بعد عضوی صورت اختیار کرتا ہے لیکن پیدائش جسمانی ساخت اور رہنے سہنے کے طریقوں میں جانداروں میں حیرت انگیز اختلافات پائے جاتے ہیں۔ ارسطو ادنیٰ حیوانات سے لیکر اعلیٰ حیوانات تک ایک مسلسل تدریج کو ثابت کرنا چاہتا ہے لیکن اس کو حیوانات کے

اندر اس قسم کے فطری اسطفاف میں کوئی نمایاں کامیابی حاصل نہیں ہوئی جاندار کی نو قسموں میں سے جنہیں وہ عام طور پر شمار کرتا ہے سب سے زیادہ فرق خون والے اور بے خون جانداروں میں ہے جس کی نسبت وہ کہتا ہے کہ یہ فرق ریڑھ کی ہڈی والے اور بے ریڑھ کی ہڈی والے جانداروں کے امتیاز کے مطابق ہے۔

انسان

انسان تمام دیگر حیوانات سے اس امر میں ممتاز ہے کہ وہ نفس رکھتا ہے جو اس کے اندر روح حیوانی کے ساتھ متحد ہے۔ اس کی جسمانی ساخت اور اس کی روح کے ادنیٰ افعال بھی اس بلند مقصد کے ماتحت ہوتے ہیں جو اس اتحاد کا نتیجہ ہے۔ اس کے قامت کی راستی اور اس کی وضع کا تناسب اس مقصد کی شہادت دیتا ہے۔ اس کا خون سب جانداروں سے زیادہ مصفا اور زیادہ مقدار میں ہوتا ہے۔ اس کے دماغ کا وزن اور اس کی حرارت غریزی سب سے زیادہ ہے اس کے ہاتھ اور اس کا آلۂ نطق نہایت قیمتی آلات ہیں۔ روح کے حسی افعال میں ادراک اس تغیر کا نام ہے جو جسم کے واسطے سے روح کے اندر محسوس ہوتا ہے اور شئے مدرکہ کی صورت ادراک کرنے والے نفس کی طرف منتقل ہوتی ہے مختلف حواس سے ہمیں اشیاء کے فقط وہی صفات معلوم ہوتے ہیں جن کے ساتھ ان کا الگ اور مخصوص تعلق ہے۔ حواس ہمیں جو کچھ بتاتے ہیں وہ ہمیشہ صحیح ہوتا ہے لیکن چیزوں کے کلی صفات مثلاً وحدت عدد، حجم، شکل، وقت، سکون اور حرکت وغیرہ ہم کسی ایک مخصوص حاسہ سے مدرک نہیں ہوتے بلکہ ان کا ادراک اس حاسۂ مشترک کی وجہ سے ہوتا ہے جس کے اندر محسوسات متحد ہو جاتے ہیں۔ اس حاسۂ مشترک کی

بدولت ہم اپنے محسوسات کا مقابلہ کر سکتے ہیں اور ان کو خود اپنی جانب اور معروضات اشیاء کی طرف منسوب کر سکتے ہیں۔ اس حاسۂ مشترک کا آلہ دل ہے۔ اگر کسی آلۂ حس کی حرکت مدت ادراک کے بعد تک جاری ہے اور آلۂ مرکزی کی طرف منتقل ہو کر شئے مستحضر کا ایک نیا استحضار پیدا کرے تو اس کو تخیل کہتے ہیں۔ بحیثیت ملکہ بھی ارسطو اس کے لئے یہی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ حس مشترک کے دیگر بیانات کی طرح تخیل سچا بھی ہو سکتا ہے اور جھوٹا بھی اگر کوئی تخیل کسی پہلے ادراک کی صحیح نقل ہو تو اس کو تذکرہ یا یاد کہتے ہیں جسے خود شعوری طور پر بھی پیدا کر سکتے ہیں۔ لہذا حافظے کا مقام بھی حس مشترک ہی ہے۔ انہضام کی وجہ سے آلہ مرکزی میں جو تغیر ہوتا ہے اس سے نیند پیدا ہوتی ہے اور اس کی حرارت غریزی کے فقدان سے موت واقع ہوتی ہے۔ آلاتِ حس کی اندرونی حرکات سے اور بعض اوقات خارجی محسوسات کی وجہ سے بھی، اگر وہ آلہ مرکزی تک پہنچ جائیں تو سپنے پیدا ہوتے ہیں اس لئے سپنے بعض حالات میں ایسے واقعات کی علامت ہو سکتے ہیں جن کی طرف ہم نے بیداری میں توجہ نہیں کی اور نظر انداز کر دیا جب کسی شئے مدرک پر خیر یا شر کا اطلاق ہو تو اس سے لذت یا نفرت پیدا ہوتی ہے جس کا نتیجہ خواہش جلب یا خواہش دفع ہوتی ہے (ان تاثرات کے اندر ہمیشہ ایک تصدیق قیمت مضمر ہوتی ہے) یہ حالات تاثر کے مرکز سے بھی ظہور میں آ سکتے ہیں ارسطو نے جذبے اور خواہش میں خاص طور پر امتیاز نہیں کیا لیکن افلاطون کی طرح اس کے نزدیک بھی غیر عقلی خواہشات بھی بعض محض حسی ہوتی ہیں اور بعض اشرف۔ لیکن یہ تمام وظائف، غصہ شجاعت جذبہ وغیرہ روح حیوانی سے متعلق ہیں انسان کے اندر اس پر روح عقلی کا اضافہ ہوتا ہے۔ روحِ حیوانی جسم کے ساتھ ہی پیدا ہوتی اور اس کے ساتھ ہی فنا ہو جاتی ہے لیکن روح عقلی ازلی اور ابدی ہے تولید سے بیشتر وہ خارج سے نطفے کے اندر داخل ہوتی ہے وہ کسی جسمانی

عضو سے متعلق نہیں اس کی کیفیات میں کچھ تغیر نہیں ہوتا اور جسم کی موت بھی اس پر کچھ اثر نہیں کرتی لیکن انسان کے انفرادی نفس سے رابطہ پیدا کرنے کی وجہ سے وہ تغیرات سے بھی متاثر ہوتی ہے ایک فرد کے اندر فکر کی قوت تفکر سے پہلے موجود ہوتی ہے۔ اس کی روح ایک لوح سادہ کی طرح ہے جس پر سب سے پہلے فکر کا نقش ثبت ہوتا ہے (فقط حسی ادراک ہی نہیں بلکہ وجدان بھی)۔ فرد کے اندر فکر ہمیشہ حسی تماثیل کے ساتھ ہوتا ہے۔ ارسطو دو قسم کے نفسوں میں فرق کرتا ہے ایک فعلی اور دوسرا انفعالی۔ ایک وہ جو سب کچھ کرتا ہے اور دوسرا وہ جس پر سب کچھ وارد ہوتا ہے۔ انفعالی نفس جسم کے ساتھ پیدا ہوتا ہے اور فنا ہوتا ہے لیکن فعلی نفس ازلی وابدی ہے چونکہ بحیثیتِ افراد ہمارا تفکر ان دونوں کے تعاون سے ممکن ہوتا ہے اس لیے روح کی حیاتِ ماقبل کی کوئی یاد ہمارے حافظے میں نہیں۔ اس زندگی سے ماقبل یا مابعد اس غیر جسمی روح کی طرف کوئی ایسا فعل منسوب نہیں کر سکتے جو فقط نفس اور روح کی ترکیب سے ممکن ہو سکتا ہے۔ ارسطو کے بیان میں عقل انفعالی کی زیادہ تشریح اور عقل فعلی سے اس کے تعلق کا تعین پوری طرح نہیں ملتا اس نے اس امر کی کوشش ضرور کی لیکن یہ ثابت نہ کر سکا کہ کس طرح ان دونوں کے صفات بے تناقض باہم متحد ہو سکتے ہیں۔ اس نے یہ سوال بھی نہیں اٹھایا کہ انسانی شخصیت کا مقام کیا ہے اور حافظے کے بغیر روح کی شخصی زندگی کس طرح ممکن ہو سکتی ہے۔ شخصی زندگی کی وحدت اور شعور ذات روح اور نفس حیوانی کی ترکیب سے کس طرح پیدا ہو سکتا ہے یا بالفاظ دیگر فانی اور غیر فانی میں کس قسم کا ربط ہے۔

انسان کے وہ روحانی افعال جو اس کو حیوانی زندگی سے بلند تر کرتے ہیں، عقل کے ساتھ روح کی ادنیٰ قوتوں کے اتحاد پر مبنی ہیں روح کی اصلی فعلیت حقائق عالیہ کا براہِ راست وجدان ہے۔ افلاطون

کی پیروی میں ارسطو بالواسطہ علم اور رائے کو اس بلاواسطہ علم سے متمیز کرتا ہے لیکن اس کی کوئی مزید نفسیاتی توجیہ پیش نہیں کرتا۔ اگر خواہش کے ساتھ عقل بھی شامل ہو تو وہ ارادہ بن جاتی ہے۔ ارسطو غیر مشروط طور پر اختیار کا قائل ہے اور اس کے ثبوت میں فقط یہ کہتا ہے کہ نیکی ارادی اور اختیاری چیز ہے اسی لئے ہم اپنے افعال کے ذمہ دار قرار دئے جاتے ہیں۔ ارادہ ہی عمل کی غایات کو متعین کرتا ہے جو اعم اخلاقی تصدیقات پر مشتمل ہیں اور ہمارے مقاصد کی صحت کا مدار نیکی پر ہے لیکن ان مقاصد کے حصول کے لئے بہترین ذرائع کا تلاش کرنا تفکر کا کام ہے۔ اس حیثیت میں عقل حکمت عملی کا نام ہے اور دور اندیشی یا بصیرت کا یہ کام ہے کہ وہ اس عقل کی اصلاح کرے۔ اعمال ارادی کی نفسیات کی نسبت اس نے کوئی گہری تحقیق نہیں کی اور نہ ہی اختیار کے امکان اور اس کی حدود پر بحث کی ہے۔

۶۱۔ ارسطو کی اخلاقیات

عام طور پر مسرت یا سعادت تمام افعال انسانی کی غائت ہوتی ہے اس امر میں کسی یونانی حکیم اخلاق نے شک نہیں کیا فقط سعادت ہی فی نفسہ لائق حصول ہے اور اپنے سے خارج کسی دوسرے مقصد کے حصول کا ذریعہ نہیں لیکن ارسطو کے نزدیک اسباب سعادت کا تعین فقط شخصی تاثر سے نہیں بلکہ افعال حیات کی خارجی صورت سے ہوتا ہے سعادت ہستی کے جمال و کمال پر مشتمل ہے۔ اس کمال سے جو مسرت حاصل ہوتی ہے وہ اس کی اساس نہیں بلکہ اس کا نتیجہ ہے اس کی ذاتی قیمت کا مدار مسرت پر نہیں۔ ہر جاندار کے لئے خیر وہی ہے جو اس کے افعال کا کمال ہے لہذا انسان کے لئے خیر کا نصب العین یہی ہے کہ

وہ مخصوص انسانی افعال میں کمال پیدا کرے۔ عقل انسان کی خصوصیت ہے اور جو افعال عقل کے مطابق ہوں انھیں کو نیکی کہہ سکتے ہیں لہٰذا انسانوں کی سعادت کا مدار نیکی پر ہے۔ اگر افعال یا فضائل کی دو قسمیں کی جائیں یعنی نظری اور عملی، تو فکر کی خالص یا حکمی فعلیت مقابلۃً زیادہ باقیمت ہے اور اخلاقی نیکی یا عمل سعادت کا دوسرا لازمی عنصر ہے لیکن ان کے علاوہ دیگر قابل لحاظ امور بھی ہیں۔ زندگی کی پختگی اور اسکی تکمیل بھی سعادت کا ایک جزو ہیں ایک بچے کو پوری سعادت حاصل نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ ابھی کسی مکمل فعلیت کے قابل نہیں ہوا۔ افلاس بیماری اور مصیبت سے سعادت میں خلل پڑتا ہے اور ان کی وجہ سے نیکی کو وہ مدد میسّر نہیں رہتی جو دولت قوت اور اثر سے اس کو حاصل ہوتی ہے۔ بچوں کی موجودگی احباب کی صحبت، صحت حُسن اور شریف النسب ہونا فی نفسہٖ بیش بہا چیزیں ہیں۔ لیکن باطنی کمال سعادت کا حقیقی اور ایجابی عنصر ہے خارجی اور مادی اسباب محض سلبی شرائط ہیں جسطرح مادہ صورت کے لئے ایک سلبی شرط ہے۔ انتہائی مصیبت بھی نیک آدمی کو مصیبت زدہ نہیں بنا سکتی اگرچہ وہ اس کی سعادت میں حائل ہو سکتی ہے۔ لذت خیر اعلیٰ کا کوئی ایسا عنصر نہیں کہ اس کو الگ کر کے مقصدِ عمل بنا سکیں۔ اگرچہ لذت ہر کامل فعلیت کے ساتھ بطور نتیجہ فطری وابستہ ہوتی ہے اور وہ اس نفرت اور الزام کی مستحق نہیں ہے جو افلاطون اور سپیو سپس اس پر لگاتے ہیں لیکن اس کی قدر و قیمت کا مدار کلیتہً اس فعلیت پر ہے جس سے وہ پیدا ہوتی ہے۔ فقط وہی شخص نیک ہو سکتا ہے جس کو عمل خیر و عمل جمیل سے تسکین حاصل ہو بغیر اس کے کہ اس عمل پر کسی خارجی چیز کا اضافہ ہو اور جو خوشی سے ہر چیز کو نیکی پر قربان کر دے۔

جن صفات پر سعادت کا مدار ہے وہ فکر اور ارادے کی

خوبیاں ہیں۔ اخلاقیات کا تعلق موخرالذکر سے ہے اخلاقی نیکی کے تصور کا تعین ارسطو نے تین طرح کیا ہے اول یہ کہ نیکی ارادے کی ایک صفت ہے دوم یہ کہ نیکی ہماری فطرت کے مطابق عقل کے مقرر کردہ اعتدال یا وسط پر مشتمل ہے سوم یہ کہ ایک حکمت شناس شخص اس وسط کا تعین کر سکتا ہے۔

(۱) تمام فضائل کا مدار بعض فطری قابلیتوں پر ہوتا ہے لیکن صحیح معنوں میں فضائل انھیں کو کہہ سکتے ہیں جن کے ساتھ عقلی بصیرت شامل ہو۔ خالص اخلاقی نیکی کا مقام ارادہ ہے جب سقراط نے نیکی کو علم کی طرف منسوب کیا تو اس نے اس امر کو نظر انداز کر دیا کہ نیکی کے اندر ارادے کے آزادانہ اختیار کا تعلق اخلاقی قوانین کے علم سے نہیں بلکہ ان کے اطلاق سے ہے یعنی جذبات پر عقل کی حکومت سے۔ اسی لئے ارسطو ارادے کے تعینات کی مختلف صورتوں کی خاص طور پر تحقیق کرتا ہے لیکن ارادے کے فقط اسی تعین کو نیکی کہہ سکتے ہیں جب کہ وہ ایک پائدار صفت اور ایک راسخ جذبہ ہو جو فقط انھیں لوگوں میں ہو سکتا ہے جو پختگی کو پہنچ چکے ہیں۔

(۲) اخلاق اس بات کا نام ہے کہ افراط اور تفریط کے درمیان بین بین رستہ اختیار کیا جائے۔ یہ اعتدال فاعل کی مخصوص فطرت پر منحصر ہے کیونکہ جو کچھ ایک شخص کے لئے اعتدال ہے وہ دوسرے کے لئے بہت زیادہ یا بہت کم ہو سکتا ہے ہر فضیلت دو نقائص کے درمیان واقع ہوتی ہے جن میں سے کبھی ایک اور کبھی دوسرا اس سے زیادہ بعید ہوتا ہے۔ ارسطو اس کا ثبوت الگ الگ فضائل مثلاً شجاعت یا ضبطِ نفس وغیرہ میں دیتا ہے لیکن ان کو کسی ایک معین اصول سے اخذ نہیں کرتا جیسا کہ افلاطون نے فضائل اساسیہ کی نسبت کیا۔ وہ عدل پر جو اجتماعی زندگی کی سب سے بڑی فضیلت ہے بڑی تفصیل سے بحث کرتا ہے اور اپنی اخلاقیات کا پانچواں

حصہ پورا اسی کو وقف کرتا ہے۔ یہ کتاب ازمنہ متوسط میں نظری قانون کی بنیاد قرار دی گئی۔ عدل جزا و سزا کا صحیح تعین ہے۔ ایک قسم کا عدل صحیح تقسیم پر مشتمل ہے اور دوسرا تصحیح یا اصلاح پر۔ اعزازات و مفادات جو فرد کو جماعت سے حاصل ہوتے ہیں وہ اس فرد کی قابلیت کے مطابق ہونے چاہئیں افراد کے درمیان معاہدات میں نفع و ضرر کا توازن یکساں ہونا چاہئے اور قانونی فیصلوں میں جرم اور سزا کی نسبت برابر ہونی چاہئے۔ عدل کچھ قانونی ہوتا ہے اور کچھ فطری۔ جہاں قانونی عدل سے کچھ ناانصافی ہوتی ہو وہاں فطری عدل سے اس کی اصلاح ہونی چاہئے۔

(۳) کسی حالت میں اس کا کون فیصلہ کرے کہ اس کے اندر اعتدال کیا ہوگا۔ ارسطو کہتا ہے کہ یہ بصیرت کا کام ہے جو عقل نظری سے الگ ملکہ ہے۔

ان حسنات اور سیّئات سے جو ارادے کی موزونیت اور غیر موزونیت سے تعلق رکھتی ہیں، ارسطو ان حالات کو متمیز کرتا ہے جن کا تعلق اس قدر ارادے کے عادی میلان سے نہیں جتنا کہ جذبات کے مقابلے میں ارادے کی قوت یا کمزوری سے ہے مثلاً ایک طرف صبر و ثبات اور دوسری طرف زنانہ پن اس نے محبت اور دوستی پر نہایت خوبصورتی سے بحث کی ہے اور اس میں نہایت لطیف اور برجستہ باتیں لکھی ہیں وہ کہتا ہے کہ انسان کی فطرت اجتماعی ہے، ہر انسان دوسرے انسان سے ربط رکھتا ہے اور ایک عدلِ مشترک تمام انسانوں کو متحد کرتا ہے۔ یہی خصوصیت کنبے اور مملکت کی بنیاد ہے۔

۶۲۔ ارسطو کی سیاسیات

دیگر ہم جنسوں کے ساتھ مل کر زندگی بسر کرنے کا میلان انسان کی

فطرت کا ایک جزو ہے۔ یہ حیات مشترکہ فقط اس کی مادی زندگی کی حفاظت اور تکمیل کے لئے ہی ضروری نہیں بلکہ اچھی تعلیم و تربیت اور آئین و عدل بھی اس کے بغیر ممکن نہیں ہو سکتے۔ اس لئے مملکت کا فقط یہی کام نہیں ہے کہ وہ آئین کا تحفظ کرے۔ خارجی اعدا کے حملوں سے بچائے۔ اور زندگی کی محافظ ہو۔ اس کا نصب العین اس سے بلند تر اور جامع تر ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ وہ رعایا کے لئے ایک مکمل مشترک زندگی میں حصول سعادت کی ضامن ہو۔ اس وجہ سے مملکت فرد اور کنبے پر مقدم ہے۔ کیونکہ کسی کل کے اجزا ہمیشہ اس کل کے اغراض کے ماتحت متعین ہوتے ہیں۔ چونکہ سعادت کا اہم ترین جزو نیکی ہے۔ اس لئے ارسطو، افلاطون کی طرح مملکت کا بڑا مقصد یہ قرار دیتا ہے کہ وہ نیکی میں رعایا کی تعلیم و تربیت کرے۔ وہ ہر ایسے انتظام کا صریح مخالف ہے جس کے اندر ایک مملکت رعایا کی اخلاقی اور علمی تعلیم کو چھوڑ کر جنگ اور کشور کشائی میں مصروف رہے۔

لیکن بلحاظ زمانہ کنبے اور جماعتیں مملکت سے پہلے آتی ہیں۔ فطرت پہلے زن و مرد کو یکجا کر کے ایک گھرانا قائم کرتی ہے بہت سے گھرانوں سے بھیل کر دیہات قائم ہو جاتے ہیں اور کثیر دیہات سے ملکر مملکت بن جاتی ہے مملکتی جماعت کی طرف ترقی کرتے ہوئے دیہاتی جماعت راستے کی ایک منزل ہے۔ ارسطو نے نہایت پر زور الفاظ میں افلاطون کی اس خواہش کی مخالفت کی ہے کہ کنبے اور ذاتی ملکیت کو مملکت کی وحدت پر قربان کر دیا جائے۔ یہ تجویز نہ صرف ناممکن العمل ہے بلکہ اس کا مأخذ ہی وحدت مملکت کا ایک غلط تصور ہے۔ مملکت کسی یکساں اور یکرنگ وحدت کا نام نہیں وہ ایک کل ہے جو مختلف قسم کے اجزا پر مشتمل ہے۔ ارسطو نے شادی اور تاہل کی زندگی کے دیگر لوازمات پر بڑی حکمت سے اخلاقی بحث کی ہے، لیکن غلامی کے معاملے میں وہ بھی یونانیوں کے قوی تعصب کا شکار ہے۔ غلامی کے جواز میں وہ اس قسم کے بودے دلائل پیش کرتا ہے کہ بعض اشخاص

فقط جسمانی محنت کی قابلیت رکھتے ہیں۔ اس لئے ان کو لازماً دوسروں کے زیرنگیں ہونا چاہیئے۔ یونانیوں کے مقابلے میں دوسری قوموں کو وہ ایسا ہی سمجھتا ہے۔ صنعت اور تجارت کی نسبت اس کا خیال ہے کہ صرف وہی مشاغل فطری ہیں، جو انسانی ضروریات کو پورا کرتے ہیں۔ فقط روپے کے لین دین کو وہ نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ اس کے نزدیک رباخواری اور اس کے مماثل مشاغل اعلیٰ درجے کے آزاد انسان کے شایان شان نہیں۔

سیاسی دستوروں کی نسبت ارسطو، افلاطون کے اس خیال کی پیروی نہیں کرتا کہ فقط ایک ہی قسم کا دستورِ حکومت صحیح ہے۔ اور باقی سب غلط ہیں۔ اس کے برعکس اس کی یہ رائے ہے کہ دستورِ حکومت رعایا کی سیرت اور ضرورت کے مطابق ہونا چاہیئے۔ مختلف حالات میں مختلف قسم کے دستور صحیح ہو سکتے ہیں، اور جو نظام حکومت فی نفسہٖ ناقص ہے۔ ممکن ہے کہ خاص حالات میں بہترین وہی ہو۔ اگر دستورِ حکومت کی صحت کا مدار مملکت کے مقصد کے تعین پر ہے۔ اور وہی دستور صحیح ہیں جن میں فقط حکمراں گروہ کا فائدہ نہیں۔ بلکہ سب کا فائدہ مدنظر ہو۔ اور دیگر تمام دستور غلط ہیں تو کسی دستور کی صورت سیاسی قوت کی تقسیم پر منحصر ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ دستورِ حکومت مملکت کے اندر مختلف جماعتوں کی حقیقی اہمیت سے متعین ہونا چاہیئے کیونکہ کوئی دستور قائم نہیں رہ سکتا جب تک کہ اس کے حامی اس کے مخالفوں سے قوی تر نہ ہوں۔ اور اس میں عدل اسی حالت میں ہوگا جب کہ مساوی حیثیت کی رعایا کو مساوی حقوق حاصل ہوں اور جہاں حیثیت مساوی نہیں ہے۔ وہاں حقوق بھی غیر مساوی ہوں۔ افرادِ رعیت کے درمیان اہم ترین امتیازات ان چیزوں سے پیدا ہوتے ہیں، جن پر کہ مملکت کی فلاح و بہبود کا مدار ہے مثلاً ملکیت نسب حریت وغیرہ۔ اگرچہ ارسطو نظاماً ہائے حکومت

کی روایتی تقسیم کو اختیار کرتا ہے، جو حکمراں جماعت کی تعداد پر مبنی ہے۔ لیکن وہ اس تقسیم کو اصولی نہیں سمجھتا۔ اس بنا پر وہ بھی افلاطون کی طرح چھ خاص صورتیں بیان کرتا ہے (۱) شاہی (Monarchy)
(۲) امرائیت (Aristocracy) (۳) (Polity)
(۴) (Democracy) (۵) (Oligarchy) (۶) (Tyranny)

شاہی قدرتی طور پر وہاں پیدا ہوتی ہے۔ جہاں ایک شخص تمام دوسرے لوگوں پر اس قدر فائق ہوتا ہے کہ وہ فطری تفوق سے ان کا رہنما بن جاتا ہے۔ جب اس قسم کے لوگوں کی تعداد ایک سے زیادہ ہو تو امرائیت قائم ہو جاتی ہے۔ جب تمام لوگ جنگی اور دیگر حیثیتوں سے برابر استعداد رکھتے ہوں تو ان کا دستور حکومت (Polity) کہلاتا ہے۔ جب مفلس اور آزاد لوگوں کی کثرت عنانِ حکومت اپنے ہاتھ میں لے لے تو اس کو (Democracy) یا جمہوریت کہتے ہیں، جب امرا کی تھوڑی سی تعداد حکومت پر قابض ہو تو وہ (Oligarchy) ہے۔ جب کوئی ایک شخص ظلم و تعدی سے حکمراں بن جائے تو اس کو (Tyrauny) کہتے ہیں۔ ارسطو ان مختلف نقطہ ہائے نظر میں کوئی توافق پیدا نہیں کر سکا اور نہ ہی اس مسئلے کی نسبت اس نے کوئی بے تناقض نظریہ پیش کیا ہے۔

بہترین مملکت، کا خاکہ کھینچتے ہوئے ارسطو بھی افلاطون کی طرح یونانی ریپبلک کے انتظامات کو اساس قرار دیتا ہے۔ ان دونوں کے نزدیک بہترین مملکت یونانی ہی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ فقط اس قوم میں آزادی اور پابندئ آئین کا اجتماع ممکن ہو سکتا ہے۔ اس مملکت کی صورت ریپبلک ہی کی ہوگی کیونکہ شاہی کا اس کے نزدیک جو مفہوم ہے وہ جنگ و شجاعت کے زمانے ہی میں ممکن ہو سکتی ہے۔ خود اپنے زمانے کی نسبت اس کا یہ عقیدہ ہے کہ اس کے اندر کوئی ایک شخص دوسروں سے اتنا زیادہ بلند نہیں ہو سکتا کہ آزاد لوگ

خوشی سے اس کی مطلق العنان حکومت کو تسلیم کر لیں۔ اس کی معیاری مملکت منتخب لوگوں کی حکومت ہے جس کا خاکہ افلاطونی انداز کا ہے۔ اگرچہ تفصیلات میں بہت کچھ فرق پایا جاتا ہے۔ مملکت کے تمام افراد کو انتظام سلطنت میں حصہ لینے کا حق حاصل ہے۔ پختہ عمری کے بعد فرائض حکومت اُن کے سپرد ہونے چاہئیں۔ لیکن بہترین مملکت میں فقط ان لوگوں کو شہریت کے حقوق حاصل ہوں گے جو زندگی میں اپنی حیثیت اور اپنی تعلیم و تربیت کی وجہ سے مملکت کی رہنمائی کر سکیں۔ تمام جسمانی محنت کاشتکاری صنعت و حرفت وغیرہ غلاموں کے ذمے ہونی چاہیئے۔ اور شہریوں کی تعلیم و تربیت کا پورا پورا انتظام مملکت کو کرنا چاہیئے۔ اس تعلیم و تربیت کا نقشہ افلاطون کے پیش کردہ نقشے سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے ارسطو کی جو نامکمل تصنیف ہمارے پاس ہے اس میں تعلیم و تربیت کا باب اور بہترین مملکت کا بیان دونوں ناتمام ہیں معیاری مملکت کے علاوہ ارسطو نے ناقص دستوروں پر بھی بڑی تفصیل سے بحث کی ہے۔ وہ جمہوری حکومت حکومت امراء اور جابرانہ حکومت کی بہت سی مختلف صورتیں بیان کرتا ہے۔ اس اختلاف کا مدار کچھ تو حکمراں جماعتوں کی مختلف ماہیتوں پر ہے اور کچھ اس بات پر کہ ہر صورت کے خصوصیات پر جو عمل ہوتا ہے، وہ کہیں زیادہ ہوتا ہے اور کہیں کم۔ وہ ہر قسم کی مملکت کی ابتدا اور بقا و فنا کے اسباب کا معائنہ کرتا ہے اور اس کے متعلق جو انتظامات و اصول حکومت ہیں۔ اُن پر تنقیدی نظر ڈالتا ہے۔ آخر میں وہ اس امر کی تحقیق کرتا ہے کہ عام حالات میں مملکتوں کی کثیر تعداد کے لیے کس قسم کا دستورِ حکومت موزون ہو سکتا ہے اور وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ اُمرائی اور جمہوری نظامات کی ایسی ترکیب موزون اور قابل عمل ہو گی جس میں حیاتِ آئینی کا مرکزِ ثقل خوشحال متوسط طبقے کے اندر ہو۔ مملکت کی ترقی کے لیے وہ اس قسم کا نظام اور درمیانی راستہ تلاش کرتا ہے جو کسی دستور

حکومت کی بقا کا بہترین کفیل ہو سکے۔ یہ طریقہ ارسطو کے اخلاقیاتی اصول اعتدال کے بھی مطابق ہے۔ وہ اس قسم کے نظام کو (Polity) کہتا ہے۔ تین صحیح نظامات میں سے بھی ایک کو وہ (Polity)، کہہ چکا ہے۔ ان دونوں کا تعلق اور فرق اس نے اچھی طرح واضح نہیں کیا جس دستور کو عام طور پر Aristocvacy کہتے ہیں (حکومت تو ابین) اس کا درجہ اس کے بعد ہے۔ سیاسیاتِ ارسطو کا یہ حصہ بھی نامکمل رہ گیا۔

۶۳۔ خطابت فنِ لطیف اور مذہب

ارسطو کے نزدیک خطابت (Rhetoric) کا مقام علمی اور شاعرانہ علوم کے بین بین ہے۔ ایک طرف اس کے ہاں خطابت کی حیثیت ایک فنِ لطیف کی ہے۔ دوسری طرف وہ اس کو منطق، سیاسیات اور اخلاقیات کی ایک شاخ قرار دیتا ہے۔ خطیب کا مقصد گمانِ اغلب کی بنا پر یقین پیدا کرنا ہے۔ مجلس تشریعی یا عدالت وغیرہ میں تقریر کرتے ہوئے یقین پیدا کرنے کے لئے خطابت ایک فنِ لطیف کا کام دیتی ہے۔ نظریۂ دلیلِ خطابی اس کا اہم ترین حصہ ہے اور ارسطو کی کتاب خطابت میں پہلا اور دوسرا حصہ انہی کو وقف کیا گیا ہے۔ سامعین میں غصہ یا ہمدردی پیدا کرنا یا فصاحت و بلاغت وغیرہ جیسے ارسطو کے زمانہ تک فن خطابت کے لئے سرمایۂ قوت خیال کیا جاتا تھا، اس کے ہاں ان کی قدر و قیمت بہت ماتحت اور مشروط ہے۔

ارسطو نے فنونِ لطیفہ میں سے فقط شاعری پر الگ کتاب لکھی ہے اور یہ کتاب بھی ہم تک صحیح و سالم صورت میں نہیں پہنچی جمالیات کا کوئی مکمل نظریہ اس کے ہاں دستیاب نہیں ہوتا۔ تصورِ جمال جو جمالیاتِ جدیدہ کا خاص موضوع ہے، افلاطون اور ارسطو دونوں کے ہاں

غیر معین صورت میں پایا جاتا ہے۔ خیر کے تصور ہے اس کو واضح طور پر متمیز نہیں کیا گیا۔ افلاطون کی طرح ارسطو بھی فن لطیف کو ایک نقل تصور کرتا ہے لیکن ارسطو اس کو محسوس و مدرک مظاہر کی نقل نہیں سمجھتا بلکہ اشیار کی باطنی فطرت کی نقل خیال کرتا ہے۔ فن لطیف واقعات کو اس انداز سے بیان نہیں کرتا جس طرح کہ وہ واقعی ظہور پذیر ہوئے۔ بلکہ اس طرح بیان کرتا ہے۔ جس طرح ماہیتِ اشیار کے مطابق ان کو واقع ہونا چاہیئے۔ صُورِ فن قوانینِ کلیہ کے نمونے ہوتے ہیں۔ اس لیئے شاعری بہ نسبت تاریخ کے زیادہ شریف فن ہے اور فلسفے سے قریب تر ہے۔ اس کے خاص طور پر موثر ہونے کی یہی وجہ ہے۔ موسیقی کی نسبت ارسطو کہتا ہے کہ موسیقی سے چار قسم کے کام لیئے جاتے ہیں۔ (۱) لذت اندوزی۔ (۲) تربیتِ اخلاق (۳) تفریح (۴) تزکیہ جذبات محض لذت اندوزی اس کا نصب العین نہیں ہو سکتا۔ باقی باتیں فنِ لطیف سے اس لیئے حاصل ہوتی ہیں کہ وہ قوانین کلیہ کو جزئی اشیار و امور کی صورت میں پیش کرتا ہے۔ فن لطیف کا یہ عمل کہ وہ ہیجان پیدا کرنے والے جذبات سے انسان کو رہائی دلاتا ہے۔ اس وجہ سے نہیں ہے کہ اس کے اندر ورزش جذبات سے ان کی تسکین ہو جاتی ہے۔ فن لطیف تاثرات کو اس طرح اکساتا ہے کہ وہ ایک معین قانون کے تحت میں آجاتے ہیں۔ اور انسان اپنے ذاتی واردات و حالات سے گزر کر اس حقیقت کو محسوس کرنے لگتا ہے جو تمام انسانوں میں مشترک ہے۔ ارسطو کا الم انگیز ناٹک کی نسبت یہ مشہور مقولہ کہ اس سے جذبات کا تزکیہ ہوتا ہے۔ اسی اصول کے ماتحت سمجھ میں آتا ہے۔

خاص مذہب کی نسبت ارسطو کے ہاں کوئی مسلسل تصنیف نہیں لیکن منتشر طور پر بہت سی باتیں ملتی ہیں۔ اس کی اپنی دینیات ایک تجریدی توحید ہے خدا نظام کائنات میں کوئی مداخلت نہیں کرتا۔ اگرچہ وہ فطرت کو ایک الٰہی چیز سمجھتا ہے۔ اور اسے حصول مقاصد

کی ایک تنظیم خیال کرتا ہے۔ نیز روح انسانی کو وہ الٰہی قرار دیتا ہے لیکن یہ خیال اس سے بہت بعید ہے کہ کسی معلول کو فطری علل کے سوا کسی اور قوت کی طرف منسوب کرے۔ اس لئے نہ وہ سقراط کی طرح ربانی امداد کا قائل تھا اور نہ اس عقیدے کی اس صورت کو تسلیم کرتا تھا جسے افلاطون نے اختیار کیا۔ آئندہ زندگی میں جزا و سزا کا عقیدہ بھی اس کے ہاں نہیں۔ خدا کو وہ عالم کے ربط و نظم اور اس کی حرکت کا مصدر سمجھتا ہے لیکن ہر انفرادی شئے کی خالص فطری توجیہ کرتا ہے وہ خدا کی تعظیم بھی کرتا ہے اور اس سے محبت بھی رکھتا ہے لیکن خدا کی جانب سے محبت یا خاص ربوبیت کا طالب نہیں۔ وہ اپنی قوم کے مذہب کو اس حد تک صحیح سمجھتا ہے کہ وہ ایک خدا پر عقیدہ رکھتی ہے۔ اور انجم و افلاک کی الٰہی فطرت کی قائل ہے وہ کہتا ہے کہ اس کے علاوہ باقی سب کچھ افسانہ ہے جس کا ماخذ کچھ تو یہ ہے کہ انسان خدا، اور دیوتاؤں کو اپنے اوپر قیاس کرنا چاہتا ہے، اور کچھ سیاسی اغراض نے ایسے عقائد پیدا کئے ہیں۔ مملکت کے اندر وہ مروجہ مذہب کو جاری رکھنا چاہتا ہے۔ افلاطون جس قسم کی اصلاح کا طالب تھا وہ اس کی بھی ضرورت نہیں سمجھتا۔

۶۴۔ مشائی جماعت

ارسطو کی وفات کے بعد تھیو فراسٹس اس جماعت کا امام ہو گیا۔ جو ارسطو کا وفادار دوست اور عالم ہونے کے علاوہ نہایت فصیح و بلیغ شخص تھا۔ (اس کا سن وفات ۲۸۸ - ۲۸۶ ق م ہے۔ دیوجانس کے بیان کے مطابق اس نے پچاسی برس کی عمر میں وفات پائی) اس نے بہت مدت تک کام کیا اور بڑا کامیاب معلم رہا۔ اس کی تصانیف

فلسفے کے تمام شعبوں پر حاوی ہیں۔ اس کی وجہ سے اس جماعت کو بہت وسعت اور قوت حاصل ہوئی۔ اس نے اپنی جائداد بھی اس اسکول کو وقف کر دی۔ بحیثیتِ مجموعی وہ ارسطو کے نظام فلسفہ کے حدود کے اندر رہتا ہے لیکن جزئی امور میں آزادانہ تحقیقات سے اس میں اضافہ اور تصحیح بھی کرتا ہے۔ اس نے اور یوڈیمس نے ارسطو کی منطق میں بہت سے اضافے اور تبدیلیاں کیں۔ ان میں سے سب سے اہم یہ ہیں کہ اس نے قضایا کی بحث کو الگ کر دیا۔ اور سلوجزم یعنی قیاس استخراجی میں افتراضی اور انفصالی انتاج کو بھی داخل کیا۔ علاوہ ازیں مابعد الطبیعیات پر اس کی کتاب کا ایک جزو اس بات کا پتہ دیتا ہے۔ کہ ارسطو کی مابعد الطبیعیات کے اندر اساسی تعریفات کو قبول کرنے میں اسے مشکلات معلوم ہوتی تھیں خصوصاً فطرت کے اندر ذرائع اور مقاصد اور عالم کے ساتھ محرکِ اول کے باہمی تعلق کے بارے میں ہمیں معلوم نہیں کہ اس نے ان مشکلات کو کسطرح حل کیا۔ لیکن اس نے ان تعینات کو ترک نہیں کیا۔ اس نے ارسطو کے نظریہ حرکت میں کچھ تبدیلی کی اور اس کی تعریف مکان کے خلاف بعض اہم شکوک پیدا کیئے۔ لیکن کثیر مسائل میں وہ ارسطو کی طبیعیات کی پیروی کرتا ہے۔ اور خاص طور پر زینو کے خلاف قدامتِ عالم کی تعلیم کی حمایت کرتا ہے۔ نباتات پر اس کی دو کتابیں ہیں جو ہم تک پہنچی ہیں۔ ان کے اندر اساسی اصول ارسطو کے فلسفے کے مطابق ہیں۔ ان کتابوں کی بدولت ازمنۂ متوسط کے بعد تک وہ علم نباتات میں مستند شمار ہوتا تھا۔ وہ تفکر انسانی کو روح کی حرکت قرار دیتا تھا۔ عقل فعلی کو عقل انفعالی سے الگ سمجھنے میں جو مشکلات پیدا ہوتی ہیں۔ ان کو وہ بڑی دقتِ نظر کے ساتھ پیش کرتا ہے لیکن اس امتیاز کو ترک نہیں کرتا۔ ان دونوں مسائل میں وہ ارسطو کا ہم نوا نہیں۔ اخلاقیات پر اس کی بہت سی تصانیف ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فطرت انسانی اور معاملات انسانی

کی نسبت نہایت وسیع معلومات رکھتا ہے۔ رواقی مخالفین نے اس پر یہ اعتراض کیا کہ اس کے اندر خارجی اسباب حیات کو بہت زیادہ اہمیت دی گئی ہے۔ لیکن اس معاملے میں استاد اور شاگرد کی تعلیم میں بہت تھوڑا فرق ہے۔ جو اصول کا فرق نہیں بلکہ مقدار کا فرق ہے۔ اس بات میں بھی وہ ارسطو سے الگ ہے کہ وہ شادی اور تاہل کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس سے علمی زندگی میں خلل واقع ہوتا ہے۔ جانداروں کی قربانی اور گوشت خواری کو بھی ناجائز سمجھتا ہے۔ اس بنا پر کہ تمام جاندار ہستیاں ایک ہی خاندان ہیں۔ اس بات میں وہ استاد کی تائید کرتا ہے کہ فقط ایک قوم کے انسان نہیں، بلکہ تمام انسان باہم منسلک ہیں۔

ارسطو کے براہ راست شاگردوں میں سے تھیو فراسٹس کے علاوہ یوڈیمس خاص اہمیت رکھتا ہے۔ وہ بھی اپنے شہر رہوڈس میں فلسفے کا معلم تھا۔ اپنی عالمانہ تاریخی تصانیف سے اس نے تاریخ علوم کی بہت خدمت کی۔ اپنے خیالات میں وہ تھیو فراسٹس سے زیادہ استاد کے نقش قدم پر چلتا ہے۔ سمپلیسیوس کہتا ہے کہ وہ ارسطو کا سب سے زیادہ وفادار شاگرد ہے۔ منطق میں اس نے تھیوفراسٹس کی اصلاحات کو قبول کر لیا لیکن طبیعیات میں وہ پوری طرح ارسطو کا ہمنوا رہا۔ یہاں تک کہ بعض اوقات اسی کے الفاظ دہرا دیتا ہے اس کی اخلاقیات اور ارسطو کی اخلاقیات میں فقط یہی اہم فرق ہے کہ وہ افلاطون کی طرح اخلاقیات اور دینیات کو اکٹھا کر دیتا ہے۔ اس کا نہ صرف یہ خیال ہے کہ نیکی کا میلان خدا کی جانب سے ہے۔ بلکہ تفکر بھی جسے ارسطو خیر اعلیٰ قرار دیتا تھا، اس کے نزدیک خدا کی ذات کا تفکر ہے۔ اور تمام اشیاء و اعمال کی قیمت اس پر منحصر ہے۔ تمام فضائل کی باطنی وحدت کو وہ خیر و جمیل کی محبت سے اخذ کرتا ہے۔ جو کسی

خارجی اغراض کے لیئے نہ ہو۔
تیسرا مشہور مشائی ارسٹوکسینوس ہے جس کو اپنی کتاب Harmonics (موسیقیات) اور موسیقی پر دیگر تصانیف کی وجہ سے شہرت حاصل ہوئی۔ وہ پہلے فیثاغورثی تھا۔اس کے بعد مشائین میں داخل ہوا۔اس لیئے اخلاقیات اور موسیقی دونوں میں اس نے ان دونوں تعلیمات کے عناصر کو ملا دیا۔ بعد کے بعض فیثاغورثیوں کی طرح وہ بھی روح کو جسم کی ہم آہنگی کا نتیجہ خیال کرتا تھا۔اور اسی لیئے بقائے روح کا مخالف تھا۔ ڈیسیرکس جو اس کا ہم سبق تھا۔ وہ بھی اسی خیال کا تھا وہ بھی عملی زندگی کو علمی زندگی پر فائق سمجھتا تھا لیکن سیاسیات میں وہ ارسطو کے اساسی تصورات سے نہیں ہٹا۔
فانیاس اور کلیرکس کی نسبت ہمیں چند ہی باتیں معلوم ہیں۔اور یہ زیادہ تر عام تاریخ یا تاریخ فطرت سے تعلق رکھتی ہیں۔ان کے علاوہ جو لوگ ہیں۔وہ عالم یا ادیب ہیں ان کو حکما نہیں کہہ سکتے۔
زیادہ نمایاں شخص سٹراٹو ہے جو طبیعی کہلاتا تھا۔وہ تھیوفراسٹس کا جانشین ہوا اور اٹھارہ سال تک ایتھنیا میں مشائی اسکول کا صدر رہا یہ نکتہ رس محقق نہ صرف نظریاتِ ارسطو کی تفصیلات میں بہت سی چیزوں کو قابل تصحیح سمجھتا تھا بلکہ اس کے روحی اور ثنوئیتی نظریہ عالم کا بالکل مخالف تھا۔ اس کے برعکس وہ خدا کو فطرت کی غیر شعوری فعلیت کا مرادف قرار دیتا تھا اور ارسطو کی غائیت کی جگہ وہ مظاہر فطرت کی خالص طبیعی توجیہ چاہتا تھا وہ گرمی اور سردی خاصکر گرمی کو مظاہر کا عام ترین ماخذ سمجھتا تھا۔ انسان کے اندر وہ روح مطلق کو روح حیوانی سے بالکل الگ تسلیم کرتا تھا۔اور روح کے تمام افعال تفکر اور تاثر وغیرہ کو اس عقلی وجود کے حرکات قرار دیتا تھا جس کے مقام اس کے نزدیک سر کے اندر ابرووں کے مابین ہے۔اور وہاں سے وہ

جسم کے مختلف اعضا میں سرایت کرتا ہے۔ اسی لئے وہ بقائے روح کا قائل نہیں تھا۔

سٹراٹو کے بعد لائکو چالیس سال تک اس جماعت کا امام رہا (یعنی ۲۲۶ ق۔م تک) اس کے بعد ارسٹو اور ارسٹو کے بعد کریٹولاس آیا جو ۱۵۶ ق۔م میں جب کہ اس کی عمر بیاسی برس سے زائد ہو چکی تھی اتھینیا کی طرف سے سفیر ہو کر روما گیا۔ اس کا جانشین ڈیوڈورس ہوا اور ڈیوڈورس کا جانشین ارمینوس۔ ان لوگوں نے فلسفے میں کوئی خاص کام نہیں کیا۔ اور فقط مشائی تعلیم کو نسلاً بعد نسلٍ منتقل کرتے گئے۔ یہ لوگ زیادہ تر عملی فلسفے کی طرف راغب رہے۔ فقط ہیرونیموس نے ارسطو کی اخلاقیات سے کسی قدر ہٹ کر راہ اختیار کی۔ وہ مصیبت والم سے آزاد رہنے کو خیرِ اعلیٰ قرار دیتا تھا۔ لیکن وہ اس حالت کو لذت سے بالکل الگ سمجھتا تھا۔ ان سب باتوں سے اس کی شہادت ملتی ہے کہ مشائی جماعت کی عملی فعلیت اگرچہ فنا نہیں ہوئی لیکن تھیوفراسٹس اور سٹراٹو کے بعد سوائے تفصیلات میں کہیں کہیں ردوبدل کئے، مسائل عظمیٰ کے حل کے لیئے کسی نے کوئی جدید رستہ اختیار نہیں کیا۔

—

تیسرا دور

مقدونیہ کے عروج اور اسکندر کی فتوحات سے یونانیوں کی زندگی میں جو انقلاب واقع ہوا اس کا لازماً علم و حکمت پر بھی نہایت گہرا اثر ہوا مشرق اور جنوب میں لامحدود ذرائع حیات و تحقیق پیدا ہوگئے اور اس کے ساتھ جدید خیالات ابھر پڑے اور قومی ارتباط و تمدن کے نئے مراکز قائم ہوگئے۔ لیکن دوسری طرف اس کا یہ نتیجہ بھی ہوا کہ یونانی قوم کا اصل وطن سیاسی حریت اور اہمیت سے محروم ہوگیا اور اغیار کے لیے استخوان پرخاش بن گیا۔ اس کی دولت اور آبادی میں انحطاط آگیا۔ شخصی زندگی کے ادنیٰ اغراض، منفعت اور لذّت کی طلب اور راتب ہر روزہ کے لیے کشاکش کے درمیان اخلاقی زندگی معرض خطر میں پڑگئی۔ دیوتاؤں پر عقیدہ تو مدت سے غائب ہوچکا تھا، اب اخلاق میں عظمت پیدا کرنیوالی سیاسی جدوجہد بھی جاتی رہی۔ ایسے حالات میں لازمی بات تھی کہ آزادانہ علمی تفکر اور مسائل عالم میں لذتِ تحقیق بھی مفقود ہوجائے۔ اب اس قسم کے سوالات نمایاں ہوگئے کہ عملی زندگی کی کیا صورت ہونی چاہیئے، اور مصائب حیات سے چھٹکارا کس طریقے سے ہوسکتا ہے۔ فلسفے کی خاص اہمیت بھی یہی رہ گئی کہ اس سے اس قسم کی راہِ نجات حاصل ہوتی ہے۔ لیکن یونانی قوم کے تفکری میلانات اس حالت میں بھی اس امر کے متقاضی تھے کہ اس نئے طرزِ زندگی کی پشت پناہی بھی

کسی علمی نظریہ سے ہونی چاہیئے۔ اس انحطاط اور فرار عن الحیات کے لیئے بھی فلسفہ درکار ہے۔ یہ بات آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ فلسفہ اس قسم کی نجات اسی حالت میں دلواسکتا ہے کہ ایک فرد تمام خارجی اسباب سے مستغنی ہوکر اپنی عنانِ توجہ کلیتًا باطنی زندگی کی طرف پھیر دے۔ جو لوگ معاشرتی ارتباط کی تلقین کرتے تھے۔ وہ بھی عام انسانی نقطۂ نظر رکھتے تھے۔ اور کوئی وسیع سیاسی یا تمدنی اغراض ان کے مدنظر نہیں تھے۔ بلند اجتماعی مقاصد کا خیال اس کے اندر نہیں تھا۔ اس زاویۂ نگاہ نے اس لئے بھی غلبہ حاصل کیا کہ افلاطون اور ارسطو دونوں نے مابعدالطبیعیات اور اخلاقیات میں خارجی دنیا سے باطن کی طرف آنے کا راستہ تیار کردیا تھا۔ ارسطو کے بعد کی صدیوں میں یہ انداز فکر جن منازل میں سے گذرا اس کا ذکر ہم آغاز کتاب میں کرچکے ہیں۔

پہلا حصہ

رواقیت ابیقوریت اور ارتیابیت

رواقی فلسفہ

۶۶۔ رواقی جماعت تیسری اور دوسری صدی قبل مسیح میں

رواقی جماعت کا بانی زینو (Zeno) تھا وہ جزیرۂ سائپرس میں سیٹیم کا رہنے والا تھا۔ جو ایک یونانی شہر تھا۔ اگرچہ اس کے اندر

کچھ فینیقی آبادی بھی تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی وفات سنہ ۲۶۴ ق م کے قریب واقع ہوئی۔ دیوجانس کی تحقیق کے مطابق اس کی عمر بہتر برس کی ہوئی۔ اس حساب سے اس کا سنہ ولادت سنہ ۳۳۶ ق م کے قریب ہوگا۔ بائیس برس کی عمر میں وہ ایتھنز آیا جہاں وہ کراتس کلبی اور اس کے بعد سٹلپو کے ساتھ وابستہ ہوگیا لیکن اس نے ڈائیوڈورس معاری زینوکراتیس اور پولیمو سے بھی تعلیم حاصل کی۔ سنہ ۳۰۰ ق م یا شاید اس سے کسی قدر پہلے وہ بحیثیت ایک معلم اور فلسفیانہ مصنف کے دنیا کے سامنے آیا۔ اس کے تلامذہ پہلے اس کے نام کی مناسبت سے زینوی کہلاتے تھے۔ لیکن بعد میں رواقی (Stoics) کہلانے لگے کیونکہ ان کے درس رواق کے اندر ہوتے تھے۔ اس کی سیرت کی وجہ سے تمام لوگ اس کی عزت کرتے تھے۔ اس کی موت خودکشی سے واقع ہوئی۔ کلینتھس اس کا جانشین ہوا۔ وہ خاص اخلاقی قوت کا مالک اور اعتدال پسند شخص تھا۔ لیکن اس کے فکر میں زینو کی سی ہمہ گیری نہیں پائی جاتی تھی۔ اس کا سن ولادت سنہ ۳۳۱ ق۔م ہے۔ بعض کے نزدیک اسی برس کی عمر میں اور بعض کے نزدیک ننانوے برس کی عمر میں اس نے بھی اپنے آپ کو بھوک سے مار ڈالا۔ کلینتھس کے علاوہ زینو کے براہ راست تلامذہ میں مفصلہ ذیل خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ پرسیوس جو استاد کا ہم وطن تھا۔ اور اسی کے گھر میں رہتا تھا۔ ارسٹو اور ہریلس۔ سفیروس باسفورس کا رہنے والا جو اسپارٹا کے بادشاہ کلیومینز کا اتالیق تھا، اور اراٹس جو سلیشیا کا شاعر تھا۔ کلینتھیز کا جانشین کراسپس ہوا۔ (سن ولادت سنہ ۲۸۱ سن وفات سنہ ۲۰۸ ق م) وہ ایک نکتہ رس منطقی اور محقق عالم تھا، وہ ایک کامیاب معلم اور کثیر تصانیف کا مصنف تھا۔ اگرچہ اس کی کتابوں میں بہت انتشار مضامین پایا جاتا ہے لیکن اس نے رواقیت کی تعلیم کو مکمل کیا اور اس کی وجہ سے اس فلسفے کو بہت وسیع اشاعت میسر ہوئی۔ کراسپس کے

شاگردوں میں سے دو اس کے جانشین ہوئے ایک ٹارسس کا رہنے والا زینو دوسرا دیو جانس بابلی، جو ۱۵۶ ق۔م میں روما کی جانب سفارت فلاسفہ میں شریک تھا۔

۶۷۔ رواقی نظام کی ماہیت اور اسکی تقسیم

رواقی جماعت کی پہلی تین صدیوں کی کثیر تصانیف میں سے بعض کتابوں کے فقط اجزا ملتے ہیں۔ متاخرین رواقی تعلیم کو ایک مکمل صورت میں پیش کرتے ہیں، اور واضح طور پر یہ نہیں بتاتے کہ اس کے اندر خاص زینو کے نظریات کونسے ہیں اور بعد میں اس کے شاگردوں خصوصاً کرائسپس نے اُن پر کیا اضافہ کیا۔ اس لئے ہم مجبور ہیں کہ ہم رواقی نظام کی وہی صورت پیش کریں جو اُس نے کرائسپس کے بعد اختیار کی، اور ان امتیازات و اختلافات کو بیان کریں جو اس جماعت کے اندر پیدا ہوئے، جہاں تک کہ ان کا علم کسی قدر یقین کے ساتھ ممکن ہوسکتا ہے۔

رواقی جماعت کے بانی نے فلسفے کی جانب اولاً اس لئے رجوع کیا کہ اخلاقی زندگی کے لئے کوئی مستحکم اساس تلاش کی جائے۔ اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے پہلے اس نے کراٹس کلبی سے تعلیم حاصل کی۔ اس کے پیرو بھی اپنے آپ کو سقراطی اسکول کی کلبی شاخ سے متعلق سمجھتے تھے۔ اور جب وہ ایسے لوگوں کی مثال دینا چاہتے تھے جو عارف کامل کی زندگی کے قریب پہنچ گئے ہوں تو وہ سقراط کے علاوہ دیو جانس کلبی اور انٹستھینز کا نام لیتے تھے ان فلاسفہ کی طرح اُن کا بھی مقصد یہی تھا کہ انسان کو نیکی کے ذریعے سے آزادی اور خوشی حاصل ہو۔ یہ لوگ بھی فلسفے کی یہی تعریف کرتے تھے۔

کہ فلسفہ نیکی کی زندگی بسر کرنے کا نام ہے۔ اور علمی تحقیق کی قدر و قیمت ان کے ہاں اسی حد تک تھی، جس حد تک کہ وہ اخلاقی زندگی میں معاون ہو سکے۔ اخلاقی فرائض کا تصور اُن کے ہاں کلبیین سے بہت ملتا جلتا ہے لیکن جو چیز رواقیت کو کلبیت سے خاص طور پر ممتاز کرتی ہے وہ علمی تحقیق کی اہمیت ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ان کے ہاں فلسفے کا مقصد و منتہا انسان کی اخلاقی حالت کا درست کرنا ہے لیکن صحیح اخلاق صحیح علم کے بغیر ناممکن ہے۔ ان کے ہاں نیک اور عاقل مرادف الفاظ کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔ اگرچہ عمل نیک فلسفے کا مقصد ہے لیکن ان کے ہاں فلسفے کی یہ تعریف بھی ہے کہ وہ الٰہی اور انسانی حقائق کا علم ہے۔ ان میں سے ہرلس کی طرح بعض لوگ ایسے بھی تھے۔ جنھوں نے علم کو زندگی کا مقصد اعلیٰ قرار دیا اور اس طرح گویا زینو سے ارسطو کی طرف رجوع کیا۔ اس کے برعکس ارسٹو نے یہ کوشش کی کہ رواقیت کو کلبیت کی طرف لے آئے۔ وہ علمی زندگی کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا تھا۔ اور عمداً منطق اور طبیعیات سے جاہل رہنا چاہتا تھا، کیونکہ اس کا خیال تھا کہ منطق ایک بے کار مشغلہ ہے۔ اور طبیعیات یعنی حقائقِ فطرت کا علم انسان کے قوائے عقلی سے ماورا ہے۔ اخلاقیات میں بھی وہ فقط اصول سے بحث کرنا چاہتا ہے۔ زندگی کے تفصیلی قواعد کو وہ اس قدر قابل توجہ خیال نہیں کرتا تھا۔ زینو خود علم و حکمت کو اخلاقی عمل کے لئے لازمی سمجھتا تھا۔ اس نے منطق اخلاقیات اور طبیعیات میں فلسفہ کی تقسیم کو افلاطونیوں سے اخذ کیا۔ اپنی اخلاقیات کی تنظیم کے لئے اس نے خاص طور پر ہیراقلیتوس کی طرف رجوع کیا جس کی طبیعیات کو وہ اس لئے پسند کرتا تھا کہ وہ اس اصول پر مبنی تھی کہ عالم کے اندر تمام اشیاء ایک ہی اصلی وجود کے تعینات ہیں، فطرت کے اندر ایک ہی قانون جاری و ساری ہے۔ اور انسانوں کے اعمال بھی

اسی قانون کے ماتحت ہونے چاہئیں۔ دوسری طرف یہ بات تھی کہ زینو افلاطون اور ارسطو کی مابعد الطبیعیات کو قبول نہیں کر سکتا تھا۔ وہ ان کی ثنویت سے بیزار تھا۔ جس کے مطابق عالم کے اندر کور اللہ جبر عقل کے دوش بدوش چلتا ہے۔ اور انسانی زندگی کے اندر عقل کی حکومت میں مخل ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں افلاطون اور ارسطو کی تصوریت اور روحیت اس اسمیت (Nominalism) کے ساتھ متحد نہیں ہو سکتی تھی۔ جسے زینو نے انٹستھینز سے حاصل کیا تھا۔ اور وہ اس کے لئے بھی موزوں نہیں تھی کہ زینو کے لیے ایک مستحکم بنیادِ عمل بن سکے۔ لیکن زینو اور اسکی جماعت نے سقراطی افلاطونی غائیت اور اس کے ساتھ خدا کی رحمانیت پر اعتقاد، اپنے نظریۂ عالم میں قطعی طور پر داخل کر لیا۔ علاوہ ازیں زینو نے بعض تفصیلات میں ہیراقلیتوس کی طبعیات میں ارسطا طالیسی تعلیمات کو شامل کر دیا۔ اس سے زیادہ گہرا اثر رواقیت پر مشائی منطق کا ہوا، خاصکر کرائسپس کے بعد اخلاقیات کے اندر زینو کی بڑی کوشش یہ تھی کہ کلبیت کی درشتی کو کم کیا جائے۔ اس کی اس کوشش نے نہایت اہم نتائج پیدا کئے۔ رواقیت کلبیت کا محض تسلسل نہیں ہے۔ کلبیت کے اندر اس نے قدیم تعلیمات کے بعض عناصر کو شامل کر کے بہت کچھ ردّو بدل اور اضافہ کیا۔

رواقیین فلسفے کو جن تین حصوں میں تقسیم کرتے تھے تدریس میں ان کے تقدّم و تاخر کی نسبت ان کی اضافی قیمت کے لحاظ سے رائیں مختلف تھیں۔ کبھی طبعیات کو اعلیٰ ترین خیال کیا تھا اس لئے کہ وہ حقائق الٰہیہ کا علم ہے اور کبھی اخلاقیات کو، اس لئے کہ وہ انسان کے لئے اہم ترین علم ہے۔ لیکن خود زینو اور کرائسپس منطق سے شروع کرتے تھے، اس کے بعد طبیعیات پڑھا کر اخلاقیات پر ختم کرتے تھے۔

۶۸۔ رواقی منطق

منطق (Logic) کا لفظ شاید سب سے پہلے زینو نے استعمال کیا۔ کرائسپس کے زمانے سے رواقیین اس کے تحت میں ان تمام تحقیقات کو داخل کرتے تھے جو باطنی یا خارجی نطق سے متعلق ہوں۔ اسی لئے وہ اس کے دو حصے کرتے تھے (Rhetoric) خطابت اور (Dialectic) منطقِ تصدیق و برہان، موخرالذکر کے ساتھ کبھی تصورات کے معیارات اور ان کے تعین کو بھی شامل کردیتے تھے۔ قبل الذکر یعنی خطابت میں وہ نظریۂ شعر، نظریۂ موسیقی اور صرف ونحو کو داخل کرتے تھے جس کی ترقی اسکندروی اور رومائی دور میں بہت کچھ رواقیین کی مرہونِ منت ہے۔ اس جماعت میں جو کچھ علمیات تھی وہ معیاراتِ صداقت کے تحت میں آتی تھی۔ افلاطون اور ارسطو کے مقابلہ میں رواقیین فقط مشاہدے اور تجربے کے قائل ہیں۔ انٹسھینز نے یہ کہا تھا کہ فقط انفرادی اشیاء ہی حقیقی ہیں۔ زینو نے اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ تمام علم افراد اشیاء کے ادراک سے حاصل ہوتا ہے۔ رواقیین کے مطابق پیدا ہونے کے وقت روح ایک لوحِ سادہ ہوتی ہے۔ بعد میں اس پر جو کچھ منقوش ہوتا ہے وہ اشیاء کی وجہ سے ہوتا ہے۔ زینو اور کلینتھیز دونوں نے کہا کہ استحضار روح پر اشیاء کے ارتسام کا نام ہے یا جیسے کہ کرائسپس کا خیال تھا کہ اشیاء سے روح کے اندر ایک تغیر پیدا ہوتا ہے۔ جو خارجی حالات اور بعض اوقات باطنی کیفیات کا پتہ دیتا ہے۔ ادراک سے یادداشت پیدا ہوتی ہے اور اس سے تجربہ حاصل ہوتا ہے۔ ادراکات سے نتائج اخذ کرکے ہم کلی تصورات پر پہنچتے ہیں

جو علمی تحقیق سے بیشتر انسانوں کے عقائد کو متعین کرتے ہیں۔ تصورات کو وضع کرنا اور باقاعدہ اُن کا ثبوت دینے کا نام حکمت ہے۔ حکمت کی خاص قیمت یہ ہے کہ اس سے ایسے عقائد پیدا ہوتے ہیں جو اعتراضات سے متزلزل نہیں ہو سکتے چونکہ تمام تصورات ادراکات سے پیدا ہوتے ہیں اس لئے اُن سے جو علم حاصل ہوتا ہے اس کی صحت اور قیمت کا مدار اس بات پر ہے کہ آیا ایسے ادراکات کا وجود ہے جن کی نسبت یقین سے یہ کہہ سکیں کہ وہ اپنے معروضات کے بالکل مطابق ہیں رواقیین اس کا جواب اثبات میں دیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ ہمارے بعض تصورات اس قسم کے ہوتے ہیں کہ ہم ان کو ماننے پر مجبور ہوتے ہیں ان کے ساتھ یہ شعور وابستہ ہوتا ہے کہ وہ فقط حقیقت سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ اور بدیہی ہیں۔ زینو اسی قسم کے یقینی ادراک کو تصور کہتا ہے تصور کے اندر بھی وہی کچھ ہوتا ہے۔ جو سادہ ادراک میں ہوتا ہے، لیکن اس کے ساتھ یہ یقین وابستہ ہوتا ہے کہ وہ شئے معروض کے مطابق ہے اسی قسم کا تصوری ادراک معیار صداقت ہے۔ چونکہ مشترک یا کلی تصورات ادراکات ہی سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس لئے ان کو بھی معیارِ صداقت کہہ سکتے ہیں۔ لیکن امکان علم کا آخری اور قطعی ثبوت رواقیین کے ہاں یہ ہے کہ اگر صحیح علم ممکن نہ ہو تو عمل کے لئے کوئی معقول عقیدہ قائم نہیں ہو سکتا۔ ان لوگوں نے اپنے آپ کو اس تناقض میں مبتلا کر لیا کہ ایک طرف انھوں نے ادراک کو معیارِ صداقت بنایا اور دوسری طرف یہ کہا کہ کامل یقینی علم فقط حکمت سے حاصل ہو سکتا ہے۔ یہ بات نہ صرف ان کی علمی ضرورتوں کے مطابق تھی بلکہ یہ ایک ایسے نظام کا عملی تقاضا تھا جو انسانوں کی نیکی اور سعادت کو ایک کلی قانون کے ماتحت زندگی بسر کرنے پر منحصر کرتا تھا۔

رواقیین کے ہاں (Dialectic) کا وہ حصہ جو ہماری

منطق صوری کے مطابق ہے تعبیر اور تضمن سے بحث کرتا ہے۔ یہ یا مکمل
ہوتا ہے یا غیر مکمل۔ پہلے حصے میں تصورات ہیں اور دوسرے میں قضایا۔
تصورات کی نسبت ان کے اہم ترین خیالات ان کے نظریۂ مقولات
میں پائے جاتے ہیں۔ ارسطو کے دس مقولات کی جگہ رواقیین کے
ہاں فقط چار مقولات تھے ان چار کا باہمی تعلق اس قسم کا تھا کہ ہر
موخر مقولہ اپنے سے پہلے مقولے کا زیادہ قریبی تعیّن تھا اس لئے
وہ پہلا اس میں شامل تھا۔ وہ چار مقولے یہ ہیں (۱) محل (۲)
خاصیت (۳) صفت (۴) صفت اضافی یہ چاروں مقولے جس
ایک تصور اعم کے تحت آتے ہیں وہ بعض کے نزدیک وجود
ہے (غالباً زینو بھی انھیں میں سے ہے) اور بعض اس کے لئے "کچھ"
کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ پھر اس کچھ کو وہ وجود اور غیر وجود
میں تقسیم کرتے ہیں۔ مکمل قضایا میں تصدیقات اُن کو کہتے ہیں
جو یا صحیح ہیں یا غلط۔ یہ لوگ تصدیق بسیط اور تصدیقِ مرکب میں
امتیاز کرتے تھے۔ اور موخر الذکر کے تحت وہ خاص طور پر افتراضی
تصدیقات پر بحث کرتے تھے۔ قیاس استخراجی میں بھی وہ افتراضی اور
انفصالی قضایا کو ایسی اہمیت دیتے تھے کہ خاص معنوں میں فقط انھیں
کو انتاجات سمجھتے تھے۔ اس رواقی منطق کی علمی قیمت بہت کم ہے
تفصیلات کے اندر کہیں کہیں خاص تحقیق کی گئی ہے۔ لیکن کرائسیپس نے
اس کے اندر جو مصطلحات اور خالی الفاظ کا گورکھ دھندا داخل کر دیا
تھا اس سے اس علم کو کوئی خاص فائدہ نہیں پہنچ سکتا تھا۔

۶۹۔ رواقی طبیعیات۔ اساسِ مظاہر اور کائنات

رواقیین کے نظریۂ عالم میں تین میلانات پائے جاتے ہیں۔

افلاطونی اور ارسطاطالیسی ثنویت کے مقابلہ میں رواقیین علّتِ اولیٰ کی وحدت کے قائل ہیں جس سے وہ عالم کی وحدت کو اخذ کرتے ہیں ان کی مابعد الطبیعیات وحدیتی ہے اور اُن کی تصوریت کے مقابلہ میں اس میں موجودیت بلکہ مادیت پائی جاتی ہے۔ باتیں ہمہ وہ عالم میں ہر چیز کو عقل کی پیداوار سمجھتے تھے جیسا کہ اُن کی اخلاقیات کا تقاضا تھا۔ اور عقل مطلق کو عالم کی اِنتہائی علّت قرار دیتے تھے۔ ان کا نقطۂ نظر غائیتی اور الٰہیتی ہے اور ان کی وحدیت الٰہیتی وحدت الوجود ہے۔

رواقیت کی تعلیم کے مطابق فقط اجسام حقیقی ہیں۔ ان کے نزدیک فقط وہی چیز حقیقی ہے۔ جو یا فاعل ہے یا منفعل، لیکن یہ صفات فقط اجسام میں پائے جاتے ہیں۔ انسانی رُوح اور خدا سمیت وہ نہ صرف تمام جواہر کو اجسام کہتے تھے۔ بلکہ صفات اشیاء کے بھی مستقل جسمانی وجود کے قائل تھے۔ فضائل جذبات، حکمت رفتار، وغیرہ سب اُن کے ہاں اجسام اور جاندار ہستیاں کہلاتی ہیں لیکن مجرد زمان اور مکان وغیرہ کو وہ اجسام نہیں کہتے تھے۔ یہ ایک متناقض بات تھی لیکن وہ اس سے بچ نہیں سکتے تھے۔ اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کہ رُوح تمام جسم کے اندر اور صفاتِ شئے تمام شئے کے اندر جاری وساری ہوتے ہیں۔ انھوں نے اس نظریہ کو رد کر دیا کہ اجسام ناقابل ادخال ہیں۔ وہ کہتے تھے کہ ایک جسم دوسرے جسم کے اندر پوری طرح حلول کر سکتا ہے بغیر اس کے کہ ان دونوں کے مادّے ملکر ایک ہو جائیں۔ لیکن اپنی مادیت کے باوجود وہ مادے میں اور ان قوتوں میں جو اس میں کام کرتی ہیں۔ امتیاز کرتے تھے۔ مادہ بے قوت کو وہ صفات سے معرا سمجھتے تھے اور تمام صفات اشیاء کو اس عقلی قوت سے اخذ کرتے تھے۔ جو اُن کے اندر جاری و ساری ہے۔ مکان کے پرُ ہونے کو بھی وہ دو قسم کی حرکات سے اخذ کرتے تھے۔ ایک تکثیف اور

دوسری تلطیف، ایک اندر کی جانب اور دوسری باہر کی جانب۔ لیکن عالم کی تمام قوتیں ایک اصلی قوت کی مظہر ہیں۔ کائنات میں کثرت کے اندر جو وحدت پائی جاتی ہے وہ وحدت علت کی شہادت دیتی ہے تمام حقیقی چیزوں کی طرح یہ جو ہر کلی بھی جسمانی ہے۔ وہ ایک گرم بخار یا آگ کی طرح ہے کیونکہ اشیاء میں تمام حیات و حرکت گرمی ہی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن عالم کا کمال، مقاصد و ذرائع کی تنظیم اور خاص کر فطرتِ انسانی کا عقلی عنصر اس بات کا پتہ دیتا ہے کہ عالم کی یہ انتہائی علت عقل کامل اور رحیم و کریم ہوگی جسے خدا کہتے ہیں۔ اس ہستی میں یہ تمام کمالات اس لئے پائے جاتے ہیں کہ وہ کامل ترین مادے سے بنی ہوئی ہے تمام اشیاء کے خواص اور حیات و حرکت اس کی رہین منت ہے اس لئے عالم سے اس کا تعلق اسی قسم کا ہے جیسا ہماری روح کا تعلق ہمارے جسم سے۔ وہ تمام چیزوں کو زندگی بخشتی ہے اور ان کے اندر حرارت کی طرح سرایت کئے ہوئے ہے۔ وہ روح عالم، عقل عالم، ربوبیت، مقدّر، فطرت، اور قانونِ کلی ہے۔ یہ تمام تصورات مختلف طریقوں سے ایک ہی حقیقت کو ظاہر کرتے ہیں۔ جس طرح روح انسانی اگرچہ تمام جسم میں موجود ہے لیکن حکمراں حصّہ باقی جسم سے الگ ہے۔ اور اس کا ایک خاص مقام ہے یہی کیفیت روح کائنات کی بھی ہے خدا یا زیوس کا مقام کائنات کے آخری دائرے میں ہے۔ جہاں سے وہ تمام عالم میں ساری ہوتا ہے۔ آرشیدیموس کے نزدیک وہ مرکز عالم میں ہے۔ اور کلینتھیز کے نزدیک آفتاب میں۔ لیکن کائنات سے اس کا امتیاز محض اضافی ہے ایک بلا واسطہ الٰہی وجود ہے اور دوسرا بالواسطہ الٰہی وجود۔ فی نفسہ دونوں ایک ہیں۔ وجود حقیقی ایک ہی ہے جس کا ایک حصہ عالم کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور دوسرا حصّہ اپنی اصلی شکل پر رہتا ہے اور بہ حیثیت علتِ فاعلہ یا خدا کے وہ پہلے حصّے کے

روبرو ہوتا ہے۔ یہ امتیاز شہود اضافی اور گذشتنی ہے یہ ایک وقت کے اندر پیدا ہوا ہے اور کسی وقت فنا ہو جائے گا۔

عالم کو بنانے کے لئے خدا نے پہلے اپنے آتشی بخار کو ہوا میں تبدیل کیا پھر پانی میں، جس کے اندر وہ قوت صانع کی حیثیت سے موجود تھا۔ ایک حصہ زمین بن گیا ایک حصّہ پانی رہا، اور ایک حصّہ ہوا میں تبدیل ہوا۔ ہوا میں مزید تلطیف سے عنصری آگ پیدا ہوئی۔ روح کائنات یعنی خدا کے مقابلے میں کائنات کا جسم انسطح بنا۔ چونکہ یہ تخالف زمانہ کے اندر پیدا ہوا ہے، اس لئے زمانے کے اندر یہ فنا ہو جائے گا جب موجودہ کائنات کا دور ختم ہو جائے گا تو ایک عالمگیر آتش زدگی میں ہر شئے پھر دھواں ہو جائے گی۔ زیوس عالم کو اپنے اندر لے لیتا ہے۔ اور پھر ایک مقررہ وقت پر اس کو باہر نکالتا ہے۔ کائنات کو خدا ہمیشہ اسی طرح بناتا اور سوختت کرتا رہتا ہے۔ چونکہ یہ فنا اور احیا ایک ہی قانون کے تحت میں واقع ہوتا ہے اس لئے کائنات ہر بار ہوبہو پہلے کی طرح بنتی ہے۔ تمام اشیاء و اشخاص اور تمام واقعات بالتفصیل ہر کائنات میں دہرائے جاتے ہیں۔ عالم کے تمام مظاہر میں علت و معلول کا ایک جبری سلسلہ پایا جاتا ہے۔ اس قسم کی تقدیر کا تصور رواقیین کے نظام وحدت الوجود کے بالکل مطابق ہے، اور انسانی ارادہ بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ انسان اپنے ارادے سے عمل کرتا ہے، کیونکہ اس کا محرک اس کے اندر ہوتا ہے۔ تقدیر کے تقاضے کو بھی وہ بالارادہ یعنی اپنی مرضی سے پورا کر سکتا ہے لیکن ہر حالت میں اس کو پورا ضرور کرنا پڑتا ہے۔

عالم کا کمال و جمال علت اولیٰ کی وحدت اور اسکی عقلیت کا نتیجہ ہے۔ خدا کے عقیدے کے ساتھ رواقیین اس کو اپنا فرض سمجھتے تھے کہ عالم کے کمال کو ثابت کریں اور نقص و شر کی وجہ سے اس پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ ان کا جواب دیں یہ طبیعی دینیات اور

حمایت الٰہی خاص طور پر کرائسپس کا کارنامہ معلوم ہوتی ہے۔ لیکن یہ شخص نہایت ادنیٰ قسم کی سطحی غائیت سے اس عقیدے کے لئے دلائل مہیا کرتا تھا کہ کائنات دیوتاؤں اور انسانوں کے لئے بنی ہے۔ رواقی حمایت الٰہی کا یہ اساسی تصور کہ فرد کا نقص کل کے کمال میں معاون ہے۔ بعد میں ہمیشہ اس قسم کی کوششوں کے لئے ایک نمونہ بنا رہا لیکن اخلاقی شر کو الٰہی تقدیر کے ساتھ متحد کرنے کا مسئلہ ان کے لئے لاینحل تھا کیونکہ وہ بدی کی وسعت اور قوت کی نہایت تاریک تصور کھینچنے کے عادی تھے۔

۷۔ فطرت اور انسان

اپنی تعلیم فطرت میں رواقیین بہ نسبت ہیراقلیتوس کے ارسطو سے قریب تر ہے جو اس زمانے کے علم کو مدنظر رکھتے ہوئے ایک ناگزیر بات تھی۔ بعض معمولی تبدیلیوں کو نظر انداز کر کے عناصر اربعہ کی نسبت انھوں نے ارسطو کی پیروی کی اگرچہ انھوں نے ایثر کو پانچویں عنصر کے طور پر پیش نہیں کیا لیکن وہ ایثری آتش اور ارضی آتش میں فرق کرتے تھے۔ ایثری آتش دائروں میں حرکت کرتی ہے۔ اور ارضی آتش خطوط مستقیم میں۔ رواقیین بار بار اس بات پر زور دیتے ہیں کہ تمام عنصری مادے ایک دوسرے میں منتقل ہوتے رہتے ہیں، تمام چیزوں میں دائمی تغیر ہے، اور اس طرح سے عالم قائم رہتا ہے۔ اس لئے وہ ارسطو سے اس بات میں متفق نہیں تھے کہ تغیر فقط عالم زیر قمری میں پایا جاتا ہے۔

عالم کی بناوٹ کی نسبت وہ مروجہ خیالات پر قائم رہے۔ ستاروں کی نسبت ان کا یہ خیال تھا کہ اپنے برجوں میں جڑے ہوئے ہیں۔ زمین اور پانی سے جو بخارات نکلتے رہتے ہیں۔ ان سے آگ کی پرورش ہوتی رہتی ہے۔ الوہیت اور عقلیت آگ کی پاکیزگی کے ساتھ وابستہ ہیں۔

عالمِ فطرت چار اصناف میں منقسم ہے، جماوات، نباتات، حیوانات اور انسان۔ حیوانوں کے اندر روحِ حیوانی ہے اور انسانوں کے اندر روحِ عقلی۔

ان حکماء کو تمام مخلوقات میں سے خاص دلچسپی فقط انسان سے ہے، اور انسان میں اُس کی رُوح سے۔ تمام حقیقی چیزوں کی طرح روح کی فطرت بھی مادی ہے۔ طبیعی تولید میں وہ جسم کے ساتھ پیدا ہوتی ہے، لیکن روح کا مادہ اشرف والطف ہوتا ہے۔ اس الٰہی آتش نے اس وقت انسانوں کے اجسام میں حلول کیا، جب وہ پہلے پہل ایتھر میں سے بنے یہ آگ والدین سے اولاد میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ اس آتشِ روح کو خون سے غذا ملتی ہے۔ روح کا مقام حکومت قلب میں ہے جو دورانِ خون کا مرکز ہے یہاں سے سات شاخیں نکلتی ہیں۔ پانچ حواس، چھٹی قوتِ ناطقہ اور ساتویں قوتِ تناسل۔ یہ شاخیں ان اعضا کی طرف جاتی ہیں، جو خاص ان کے لئے بنے ہیں۔ شخصیت کا مقام عقل میں ہے جو جسم کے اندر حکمراں ہے۔ روح کے ادنیٰ اور اعلیٰ افعال اسی سے متعلق ہیں، اور تصورات اور ارادوں کا ردّ و قبول اسی کے اختیار میں ہے، جن معنوں میں کہ رواقی جبریت کے اندر یہ ممکن ہوسکتا ہے۔ موت کے بعد کلینتھیز کے نزدیک تمام روحیں اور کرائسپس کے مطابق فقط ایسی روحیں جنھوں نے ضروری قوت حاصل کرلی ہے، یعنی عاقلوں کی روحیں، عالم کے انجام تک قائم رہتی ہیں، تاکہ اس وقت خدا کے اندر واپس چلی جائیں، لیکن یہ محدود اور متناہی بقائے حیات رواقیین اور خاصکر سینیکا کو اس سے مانع نہیں ہوئی کہ وہ حیات بعد الموت کی برتری اور سعادت کو افلاطون اور عیسائی الٰہیین کی طرح ذوق وشوق سے بیان کریں۔

۱۷۔ رواقی اخلاقیات اور اس کی خصوصیات

ہر چیز قوانین عالم کی پیروی کرتی ہے، لیکن فقط انسان اپنی عقل کی بدولت اُن قوانین کا علم رکھتا، اور ان پر عمل کرسکتا ہے۔ رواقی اخلاقیات کا یہ ایک اساسی خیال ہے۔ عام طور پر وہ اس اصول کو ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں، کہ زندگی فطرت کے مطابق ہونی چاہیئے۔ یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ اس اصول کو اس صورت میں زینو کے تابعین نے مرتب کیا، اور زینو فقط یہ کہتا تھا کہ زندگی آپ اپنے مطابق ہونی چاہیئے، یا بالفاظ دیگر اس میں داخلی موافقت ہونی چاہیئے۔ ڈیو جانس نے اس کے خلاف بیان کیا ہے، اور خود پولیمو بھی جو زینو کا استاد تھا، حیات مطابقِ فطرت کا متقاضی تھا۔ اگر کلینتھیز اور کرائسپس اس کو فطرت کلّی یا فطرتِ انسانی کہتے تھے، تو یہ تصحیح محض لفظی تھی۔ فطرت کی وہ تحریک جو ہر ہستی میں پائی جاتی ہے، تحفظ ذات کی تحریک ہے۔ وہ چیز یا عمل باقیمت ہے جو اس مقصد کو پورا کرے، اور سعادتِ ذات میں معاون ہو۔ عاقل انسان کے لئے وہی چیز باقیمت ہوسکتی ہے جو عقل کے مطابق ہو۔ عقل کے لئے فقط نیکی ہی خیر مطلق ہے اور نیکی ہی میں انسان کی سعادت ہے، جو کسی اور شرط کے ساتھ مشروط نہیں ہے۔ اس کے بالعکس یہ کہہ سکتے ہیں کہ فقط بدی ہی شر مطلق ہے۔ باقی کسی چیز پر خیر و شر کا اطلاق نہیں ہوتا۔ زندگی، صحت، عزت، مال و متاع فی نفسہ خیر نہیں، موت، بیماری، افلاس اور ذلت فی نفسہ شر نہیں۔ لذت تو سب سے کم خیر یا خیر اعلیٰ کہلانے کی مستحق ہے۔ اور نہ وہ فی نفسہ لائق طلب ہے لذت ہمارے افعال کا ایک نتیجہ ہوتی ہے، بشرطیکہ وہ افعال صحیح ہوں، کیونکہ سچی تسکین فقط

عمل راست سے پیدا ہوسکتی ہے لیکن لذت خود عمل کا مقصد نہیں بن سکتی۔ اگرچہ تمام رواقی کلینتھیز کی طرح انتہا پسند نہیں تھے، جو لذت کو ان چیزوں میں شمار ہی نہیں کرتا تھا۔ جو مطابق فطرت ہیں، لیکن سب رواقی اس پر متفق تھے کہ مقاصد سے الگ ہوکر لذت فی نفسہٖ کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتی۔ نیک آدمی کی سعادت اس میں ہے کہ اس کی طبیعت میں کسی قسم کا ہیجان نہ ہو، اس کو سکونِ قلب اور باطنی آزادی حاصل ہو۔ چونکہ انسان کے لئے فقط نیکی ہی قیمت رکھتی ہے۔ اس لئے اس کے حصول کی کوشش اس کی فطرت کا قانونِ اعم ہے۔ قانون اور فرض کا یہ تصور بہ نسبت فلاسفۂ ماقبل کے رواقیین کی تعلیم میں زیادہ نمایاں ہے۔ چونکہ انسان کے اندر عقلی محرکات کے علاوہ غیر عقلی محرکات بھی پائے جاتے ہیں اس لئے ان کے ہاں نیکی خاص طور پر جذبات کے ساتھ جنگ کرنا ہے۔ زینو کے نزدیک تمام جذبات چار عنوانوں کے تحت آسکتے ہیں لذت، خواہش، تشویش اور خوف۔ جذبات انسان کے اندر ایک غیر عقلی اور فاسد عنصر ہیں۔ فلاطونیین اور مشائین۔ ان کے انضباط کی تعلیم دیتے تھے، لیکن درحقیقت ان کی بیخ کنی لازمی ہے۔ ہمارا فرض یہ ہے کہ جذبات سے آزاد ہوکر طبیعت کو بالکل بے ہیجان کردیں۔ جذبات کے مخالف نیکی روح کی عقلی صفت کا نام ہے۔ پہلی شرط یہ ہے کہ کردار کی نسبت صحیح تصور قائم ہو اسی لئے نیکی علم ہے، اور بدی جہالت لیکن رواقیین کے ہاں اس علم کے ساتھ قوتِ ارادی کا اس قدر گہرا تعلق ہے کہ یہ کہنا بھی درست ہے، کہ نیکی کا جوہر قوت ارادی ہی ہے۔ زینو بصیرت کو تمام فضائل کی جڑ قرار دیتا تھا کلینتھیز قوتِ نفس کو اور ارسطو صحت کو۔ کرائسپس کے زمانے سے عام طور پر حکمت کو فضائل کا منبع قرار دیا جاتا ہے، جس کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ

الٰہی اور انسانی حقائق کا علم ہے حکمت سے چار فضائل کبریٰ اخذ ہوتے ہیں جن کی تقسیم مختلف طور پر کی گئی ہے۔ بصیرت، شجاعت، ضبط نفس اور عدل۔ کلینتھینز کے ہاں بصیرت کی جگہ صبر یا استقلال ہے۔ ارسطو کے نزدیک (اور حقیقت میں کلینتھینز کا بھی یہی خیال ہے) فضائل کا امتیاز فقط ان معروضات کے اختلاف پر مبنی ہے جن کے اندر وہ ظاہر ہوتے ہیں، لیکن کرائسپس اور بعد کے مصنفین کے نزدیک فضائل کا فرق ذاتی اور کیفی ہے اس امر میں سب متفق ہیں کہ ایک ہی روح کے مظاہر ہونے کے لحاظ سے سب فضائل باہم وابستہ ہیں۔ جہاں ایک فضیلت ہے وہاں لازماً سب فضائل ہونے چاہئیں اسی طرح جہاں ایک بدی ہے وہاں سب بدیوں کا ہونا ضروری ہے لہٰذا تمام حسنات خوبی میں اور تمام سیئات خرابی میں مساوی ہیں۔ سب کچھ روح پر منحصر ہے۔ اس سے فرض کی انجام دہی نیکی بن جاتی ہے۔ عمل کی ظاہری صورت کچھ اہمیت نہیں رکھتی۔ یہ روح یا پوری طرح موجود ہوتی ہے یا بالکل غائب۔ نیکی اور بدی ایسے صفات ہیں کہ ان میں مقدار کا فرق نہیں ہوسکتا۔ کوئی شخص جزءً نیک یا بد نہیں ہوسکتا۔ وہ یا نیک ہے یا بد، کچھ یہ اور کچھ وہ نہیں ہوسکتا۔ یا وہ عارف ہے یا احمق۔ بہت قابل ہونے کے باوجود بھی انسان احمق ہوتے ہیں۔ مردِ عاقل کمال کا نصب العین ہے اور چونکہ سعادت کی یہی واحد شرط ہے۔ اس لئے وہ سعادت کا بھی نصب العین ہے۔ اسی طرح احمق، نقص و بدی اور شقاوت و مصیبت کا نمونہ ہے۔ مردِ عاقل کے لئے رواقیین بڑے فصیح و بلیغ و خطیبانہ الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ فقط مردِ عاقل ہی آزاد ہے وہی جمیل ہے وہی منعم ہے وہی سعید ہے۔ وہ تمام فضائل اور تمام علم کا مالک ہے تمام معاملات میں اس کا عمل صحیح ہوتا ہے وہی حقیقی بادشاہ، حقیقی سیاست داں، حقیقی شاعر، حقیقی نبی اور حقیقی رہنما ہے۔ فقط وہی دیوتاؤں کا دوست ہے اور تمام حوائج و

آلام سے بری ہے۔ اس کی نیکی اس سے زائل نہیں ہو سکتی۔ اس کی مسرت خدا کی مسرت کی طرح ہے، اور اس میں وقت سے اضافہ نہیں ہو سکتا۔ جو احمق ہے، وہ نہایت بُرا اور نہایت مصیبت زدہ شخص ہے وہ غبی ہے، گدا ہے اور غلام ہے وہ کبھی ٹھیک عمل کر ہی نہیں سکتا۔ تمام احمق لوگ دیوانے ہیں۔ رواقیین کے نزدیک چند لوگوں کو مستثنےٰ کرکے باقی تمام انسان احمق ہیں۔ نہایت مشہور سیاسیوں اور شجاعوں پر فتویٰ لگاتے ہوئے فقط اتنی رعایت کی گئی ہے کہ نوع النسان کی عام برائیاں ان میں دوسرے لوگوں سے کم پائی جاتی ہیں۔

ان تمام باتوں میں رواقیین اصول کلبیت کے پیرو ہیں سوائے ان تبدیلیوں کے جو ان اصولوں کو علمی طور پر قائم کرنے میں پیدا ہوئیں لیکن زینو پر یہ حقیقت پوشیدہ نہیں تھی کہ اس قسم کی تعلیم میں بہت سی تحدید اور تغیر کی ضرورت ہے۔ یہ تبدیلیاں فقط اسی لئے ضروری نہیں تھیں کہ یہ تعلیم ایک محدود فرقے سے نکلکر ایک تاریخی قوت بن سکے رواقی اخلاقیات کے مسلمات بھی اس کے متقاضی تھے ایک ایسا نظام جو نظری طور پر ایک کلی عقیدے کو، اور عملی طور پر فطرت کے ساتھ ہم آہنگی کو تسلیم کرتا تھا وہ انتستھینیز اور دیوجانس کی طرح علم اور فطرت کے ساتھ ایسا صریح تناقض برقرار نہیں رکھ سکتا تھا ان اشیاء کی جو اخلاقاً بے طرف ہیں، تین قسمیں کی گئی ہیں۔ (۱) وہ جو فطرت کے مطابق ہیں، اور اس لئے قیمت رکھتی ہیں ایسی چیزیں فی نفسہٖ قابل آرزو اور قابل ترجیح ہیں (۲) وہ چیزیں جو خلاف فطرت ہونے کی وجہ سے کوئی قیمت نہیں رکھتیں، اور اس لئے قابل رد ہیں۔ (۳) وہ چیزیں جن میں نہ کچھ خوبی ہے، اور نہ کچھ خرابی۔ ارسٹو اس تقسیم کو قبول نہیں کرتا تھا اور انسان کی زندگی کا یہ مقصد قرار دیتا تھا کہ کسی چیز کو خیر نہ سمجھا جائے۔ اس نے زینو سے انتستھینیز کی طرف رجعت کی۔ اسی لئے اس پر یہ الزام لگایا گیا کہ اس کی تعلیم کے مطابق

کسی اصول پر عمل نہیں ہو سکتا۔ ہیرلّس نے زینو سے یوں اختلاف کیا کہ اخلاقاً بے طرف اشیاء میں سے بعض ایسی بھی ہو سکتی ہیں جو زندگی کا منتہائے مقصد تو نہیں بن سکتیں لیکن معمولی اور ماتحت اغراض میں شمار ہو سکتی ہیں۔ اپنی تعلیم میں اسی قسم کی تبدیلیوں سے رواقیین عملی زندگی کے اغراض و مقاصد سے حقیقی تعلق قائم رکھ سکتے تھے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اس قسم کے تغیرات اکثر ان کے بنیادی اصولوں کے منافی معلوم ہوتے ہیں۔ قابل آرزو اور قابل رد چیزوں کے بین بین انھوں نے کچھ مشروط یا متوسط فرائض کو تسلیم کیا، جو مقصد کامل سے الگ ہیں۔ اس قسم کے مشروط فرائض ایسے قواعد سے تعلق رکھتے ہیں جو بعض حالات میں قابل اطلاق نہیں رہتے۔ جس طرح بعض چیزوں کی اضافی قیمت کو تسلیم کرنا جائز سمجھا گیا۔ اسی طرح مرد عاقل کی بے ہیجانی میں اتنی بات کو روا رکھا گیا کہ جذبات کا آغاز اس کی طبیعت میں بھی ہوتا ہے، اگرچہ وہ اُن کو رد کر دیتا ہے، اور یہ بھی کہا گیا کہ بعض معقول جذبات ایسے ہیں کہ فقط مردِ عاقل ہی میں پائے جاتے ہیں، جب نوبت یہاں تک پہنچی کہ رواقیین اپنے میں سے کسی کو بھی مردِ عاقل یا عارف کے خطاب کے لائق نہیں سمجھتے تھے، اور سقراط و دیوجانس جیسے عقلا کی نسبت بھی ان کو شک تھا کہ وہ عارف کہلا سکتے ہیں یا نہیں تو یہ لازم ہو گیا کہ عارف اور احمق کے درمیان ایک اور درجہ "ماہرین" کا تسلیم کیا جائے۔ بعد میں ماہرین کی نسبت انھوں نے ایسے الفاظ استعمال کرنے شروع کئے کہ اُن میں اور مردِ عاقل میں تمیز کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔

۷۔ اخلاقیاتِ عملی۔ رواقیت کا تعلق مذہب کے ساتھ

ارسطو کے بعد کی اخلاقیات میں یہ ایک عام خصوصیت پائی جاتی ہے

کہ اخلاقی فرائض کی تفصیلات پر بہت بحث کی جاتی ہے۔ رواقیین اس طرف خاص طور پر مائل تھے۔ وہ اکثر ان مسائل پر بحث کرتے تھے۔ جو فرائض کے تصادم سے پیدا ہوتے ہیں۔ زیادہ پاکیزہ اخلاقی خیالات کو پھیلانے اور رواقی اخلاقیات کو عملاً موثر بنانے کے لئے یہ مباحث اگرچہ اہمیت رکھتے تھے۔ لیکن اُن کی علمی قیمت کچھ زیادہ نہیں تھی، اور بعض اوقات اس قسم کی بحثیں بہت طفلانہ ہو جاتی تھیں ان کے اندر دو قسم کی کوششیں پائی جاتی ہیں۔ ایک کوشش یہ ہے کہ انسان اخلاقی اصولوں پر اس پختگی اور اعتمادِ نفس سے قائم رہے کہ وہ تمام خارجی اسباب و منافع سے بے نیاز ہو جائے۔ دوسری طرف یہ ہے کہ ایک کُل کا جزو ہونے کی حیثیت سے جو فرائض اس پر عائد ہوتے ہیں، اُن کو عمدگی سے پورا کرے۔ پہلی سمت سے وہ خصوصیات پیدا ہوتے ہیں، جو رواقیت کو کلبیت سے ورثے میں ملے ہیں۔ دوسری سمت سے فرائض کا وہ احساس پیدا ہوا جس کی وجہ سے رواقیت، کلبیت سے بلند تر اور وسیع تر ہو گئی۔ ہر ایسی شئے سے بے نیازی جو ہماری اخلاقی فطرت پر اثر نہیں کر سکتی، جسمانی اور خارجی حالات سے ارفع و اعلیٰ ہونا، دیوجانس کی طرح حوائج سے آزاد رہنا، اور مردِ عاقل کا استغنا، یہ تمام چیزیں رواقیین کے نصب العین میں بھی داخل ہیں۔ رواقیین عام طور پر کلبی طرزِ زندگی کا مطالبہ نہیں کرتے۔ لیکن اگر حالات اجازت دیں تو یہ انداز ایک مردِ حکیم کے شایانِ شان ہے۔ اس اصول نے کہ اعمال کی اخلاقیت فقط خاص قسم کے تاثرات پر مبنی ہے، اور عمل کی خارجی صورت پر منحصر نہیں، رواقیین کو اُن کے پیشروؤں کی طرح بعض غلط راستوں پر ڈال دیا، اور بعض عجیب قسم کے خیالات اس کی وجہ سے پیدا ہوئے۔ اگرچہ اُن پر بہت سے اعتراضات محض فرضی حالتوں کو مدِنظر رکھکر کئے گئے ہیں، لیکن بعض اعتراضات ایسے بھی ہیں جو اُن کے خیالات سے بطور نتائج اخذ کئے گئے ہیں۔ حالات سے آزاد رہنے کے سلسلے میں

ایک عجیب بات جو ان کی تعلیم میں پائی جاتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ انسان اپنی مرضی سے اپنی زندگی کو ختم کر سکتا ہے۔ خودکشی کا جواز ان کے ہاں فقط انتہائی مصیبت کی حالت سے بچنے کے لئے ہی نہیں تھا، بلکہ وہ اس کو اخلاقی حریت کے تحفظ کی ایک اشرف صورت تصور کرتے تھے کیونکہ خودکشی سے انسان یہ ثابت کر دیتا ہے کہ زندگی کی اُس کے ہاں کچھ قدر و قیمت نہیں۔ اگر حالات ایسے ہوں کہ موت اس ارضی زندگی کی بقا سے زیادہ مطابقِ فطرت معلوم ہو تو خودکشی ایک نہایت جائز فعل ہے۔ زینو، کلینتھینز، اراتوستھینز، انٹیپیٹر، اور بہت سے رواقیین نے اپنی زندگی کو اپنے ہاتھوں سے ختم کر ڈالا۔ رواقیین اگرچہ اپنے سے باہر ہر چیز سے اپنے آپ کو آزاد سمجھتے تھے، لیکن نوعِ انسان سے گہرا ربط محسوس کرتے تھے۔ انسان اپنی عقلیت کی وجہ سے اپنے آپ کو ایک عالمگیر کُل کا جزو سمجھتا ہے۔ اس لئے اس کا فرض ہے کہ وہ اس کُل کے لئے کام کرے وہ جانتا ہے کہ تمام عقلی ہستیوں سے اس کا فطری رشتہ ہے وہ تمام انسانوں کے حقوق و فرائض میں مساوات کا قائل ہے۔ کیونکہ تمام انسان ہم جنس ہیں، اور عقل و فطرت کے ایک ہی قسم کے قوانین کے ماتحت ہیں۔ اُن کا فطری مقصد یہی ہو سکتا ہے کہ وہ ایک دوسرے کے لئے زندگی بسر کریں۔ اجتماعی زندگی انسانی فطرت پر مبنی ہے۔ عدل اور انسانیت اس کے لئے مقدم ہیں۔ نہ صرف عقلاً بلکہ تمام انسان فطرتاً ایک دوسرے کے دوست ہیں۔ رواقیین نے دوستی کو اس قدر گراں بہا قرار دیا ہے کہ مردِ عاقل کے قانع بالذات ہونے کا اصول اس سے ٹکرا جاتا ہے۔ انسانوں کے دیگر تعلقات بھی اخلاقی اہمیت رکھتے ہیں، وہ شادی کرنے کی ہدایت کرتے ہیں، اور تاہل کی زندگی کو نہایت پاکیزہ اور اخلاقی انداز سے چلانے کی تلقین کرتے ہیں۔ یہ لوگ عملی سیاسیات میں زیادہ حصہ

نہیں لیتے تھے۔ لیکن متاخرین کی فلسفیانہ جماعتوں میں رواقیین نے آئینی زندگی کے فرائض وحقوق پر نہایت دقیق اور مفصل بحثیں کی ہیں اور آزادی سے سیاست میں حصّہ لینے والوں کی کثیر تعداد ایسے لوگوں کی ہے جنھوں نے رواقیین سے تعلیم وتربیت حاصل کی۔ یہ صحیح ہے کہ ان کی تعلیم یہ تھی کہ ایک فرد کا تعلق تمام نوع انسان سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے بہ نسبت اس تعلق کے جو اُس کو اپنی قوم سے حاصل ہے سیاسیات کی بجائے ہمہ وطنی اُن کا اصل اصول تھا اور وہ اس تعلیم کے نہایت سرگرم اور کامیاب مبلّغ تھے۔ انسانوں کی معاشرت اور ہر قسم کی اجتماعی زندگی کا مدار اس حقیقت پر ہے کہ تمام انسان عقل رکھتے ہیں اس لیئے درحقیقت تمام انسانوں کی ایک ہی جماعت ہے۔

بنی آدم اعضائے یک دیگر اند — کہ در آفرینش زیک جوہر اند

تمام انسان ایک ہی قانون کے ماتحت ہیں اور ایک ہی مملکت کے شہری ہیں۔ ہر انسان بہ حیثیت انسان ہمارے حُسن سلوک کا حقدار ہے۔ غلام بھی ہم سے اپنے حقوق طلب کر سکتے ہیں اور عزّت کے مستحق ہو سکتے ہیں۔ ہمارے دشمن بھی انسان ہونے کی حیثیت سے ہمارے رحم اور ہماری مدد کا حق رکھتے ہیں رومائی دور کے رواقیین اکثر اس آخری بات پر زور دیتے ہیں۔

تمام عاقل ہستیوں کے باہمی ربط سے رواقیین اس تصور پر پہنچے کہ تمام انسانوں اور تمام دیوتاؤں کی ایک ہی جماعت ہے اس جماعت کے قوانین کا غیر مشروط اتباع ہونا چاہیئے۔ کائنات کے قوانین کی متابعت اور تقدیر کے سامنے تسلیم، ان کے نزدیک مذہب کا حقیقی عنصر ہے۔ پارسائی دیوتاؤں کی پرستش کا علم ہے لیکن دیوتاؤں کی پرستش یہ ہے کہ ان کی نسبت صحیح خیالات قائم کئے جائیں ان کی مرضی پر چلا جائے اور قلب وارادہ کو

پاک رکھکر اُن کے کمال کی نقل کی جائے، مختصر یہ کہ حکمت اور نیکی ہی اصل پرستش ہے۔ حقیقی مذہب فلسفے سے الگ شے نہیں ہے۔ اپنے قومی مذہب کی نسبت رواقیین نے بہت کچھ لکھا ہے دیوتاؤں کو انسانوں پر قیاس کرنا، ان کی نسبت جھوٹے افسانے تراشنا اور ریت رسم وغیرہ کی لغویت کو اس جماعت کے پیرو ہونا نے زینو کے زمانے سے لیکر آخر تک، اور خاصکر سینیکا نے بہت مذموم قرار دیا۔ لیکن بہ حیثیت مجموعی رواقیین قومی مذہب کے مخالف نہیں بلکہ حامی ہیں، کچھ اس لیئے کہ تمام لوگوں کا اس کو صحیح تسلیم کرنا اس کی صداقت کا ایک ثبوت ہے لیکن زیادہ تر اس وجہ سے کہ وہ اس کو عوام الناس کے اخلاق کے لیئے ایک ضروری سہارا تصور کرتے تھے۔ فلسفیانہ دینیات ان کے ہاں دیومالا کا اصلی مضمون تھی۔ ان میں سے بالواسطہ اور بلا واسطہ دیوتاؤں میں سے فقط ایک خدا کی پرستش جائز تھی۔ بلا واسطہ زئوس کی صورت میں اور بالواسطہ دوسرے دیوتاؤں کی شکل میں، جن کو الٰہی قوتوں کا نمائندہ تصور کیا جائے، ستاروں میں، عناصر میں، شجر و ثمر میں، نوع انسان کے نام آوروں اور محسنوں میں، ایک واحد خدا مختلف اندازوں میں اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے۔ رواقیین نے دیوتاؤں کی پرستش کی تمثیلی تاویل کرکے اس کو ایک فلسفیانہ صداقت بنالیا۔ ان سے پہلے یہ طریق تاویل کہیں کہیں کسی مفکر نے استعمال کیا تھا۔ لیکن زینو اور رواقیین نے اس پر ایک نظام قائم کردیا اور کلینتھیز اور کرائسیپس نے اس سے اس قدر بے سروپا طریقے سے کام لیا کہ اس معاملے میں متاخرین میں سے عیسائی یہودی یا دیگر مصنفوں میں سے کوئی بھی ان سے گوئے سبقت نہیں لیجاسکتا۔ پیشگوئی کی ان کے ہاں بہت اہمیت تھی۔ نامعقول چیزوں کے لیئے معقول دلایل مہیا کرتے تھے۔ چونکہ کائنات میں تمام اشیاء باہم مربوط

ہیں اس لئے خاص خاص علامتوں سے مستقبل کے حالات معلوم ہو سکتے ہیں۔ بعض انسان خدا سے قریبی تعلق رکھنے کی وجہ سے اور بعض تجربے اور مشاہدے سے اس قسم کے علم پر قدرت رکھتے ہیں۔ اس بناء پر نہایت عجیب و غریب اور بے بنیاد باتوں پر یقین کرنا بھی آسان تھا۔ اگرچہ رواقیین دینیات کی تین قسمیں قرار دیتے تھے، فلاسفہ کی دینیات، سیاست دانوں کی دینیات اور شعراء کی دینیات اور ان میں سے وہ شعرا کی دینیات پر سخت معترض تھے حالانکہ وہ درحقیقت قومی مذہب کی دیو مالا یا صنمیات ہی تھی، لیکن رائج الوقت مذہب پر اگر کوئی شدید حملہ ہو تو وہ مذہب کی ہر طرح حمایت کرتے تھے کلینتھیز کا ارسٹارکوس سے جو تعلق تھا وہ اس امر کا شاہد ہے نیز مارکس آریلیوس نے عیسائیوں پر جو جبر و تشدد کیا، وہ قومی مذہب کی نسبت اُن کے تعصب پر دلالت کرتا ہے۔

۷۔ ابیقوری فلسفہ

ابیقور (Epicurus) نیوکلیز ایتھنیائی کا بیٹا تھا۔ وہ دسمبر ۳۴۲ یا جنوری ۳۴۱ ق۔م میں ساموس میں پیدا ہوا۔ نوزیفینیز نے اس کو دیمقراطیس کے فلسفے کی تعلیم دی اور وہ پامفیلوس افلاطونی کا بھی شاگرد رہا۔ اس کے بعد وہ کولوفون، میتیلین، لمپاسکوس اور آخر میں ۳۰۶ ق۔م میں ایتھنیا میں معلم رہا۔ یہاں پر اس کے باغ میں اس کے دوستوں شاگردوں اور مداحوں کا مجمع رہتا تھا اس دائرے کے لوگ ابیقور کی تعلیم اور اس کی شخصیت پر دل و جان سے فدا تھے۔ فلسفیانہ تعلیم کے ساتھ ساتھ آپس میں ان لوگوں کا نہایت گہرا میل جول رہتا تھا۔ مردوں کے علاوہ

اس حلقے میں عورتیں بھی شریک تھیں۔ ابیقور نے اپنی تعلیم کو متعدد کتابوں میں پیش کیا جن میں اسلوب بیان کی طرف کچھ زیادہ توجہ نہیں کی گئی۔ ۲۷۰ ق۔م میں جب اس نے وفات پائی تو ہرمارکس اس جماعت کا امام ہوا۔ مٹرودورس ابیقور کا محبوب شاگرد اور پولینوس استاد کے سامنے ہی انتقال کر گئے تھے۔ یہ جماعت عالم رومانی میں بہت پھیل گئی اور دوسری صدی ق۔م کے وسط میں کیب امینیوس نے ابیقوری تعلیم کی لاطینی زبان میں شرح کی تو وہ بہت مقبول ہوئی۔ سیدون کا رہنے والا زینو جو اپولوڈورس کا شاگرد اور جانشین تھا، نہایت کامیابی کے ساتھ ۷۵ ق۔م تک ایتھنیا میں تعلیم دیتا رہا۔ سسرو روما میں ۹۰ ق۔م میں فیدرس کے درس سنتا تھا۔ ایتھنیا میں پیٹرو فیدرس کا جانشین ہوا۔ روما میں سیرو جو ورجل کا استاد تھا ۵۰ ق۔م میں درس دیتا تھا۔ اس جماعت کا شاعر لوکریشیوس کارس (Lucretius carus) بھی اسی زمانے کا ہے (اندازاً ۹۴ سے ۵۵ ق۔م) اور متعدد ابیقوریین کے نام بھی ہم تک پہنچے ہیں۔ یہ جماعت ۳۲۰ بعد مسیح تک تمام تھی لیکن چوتھی صدی میں یہ بالکل ناپید ہو گئی۔ اس جماعت میں علمی ترقی کی استعداد بہت کم تھی۔ اگر ابیقور اپنے تلامذہ سے اس بات کا متقاضی تھا کہ وہ حرف بحرف اس کی تعلیم کی پیروی کریں تو سمجھنا چاہیے کہ اس کی یہ خواہش بہت اچھی طرح پوری ہوئی کیونکہ اس کے کسی پیرو نے اس تعلیم کو علمی طور پر ترقی دینے کی کوشش نہیں کی۔

۴۔ ابیقوری نظام تعلیم

زینو کے فلسفے سے کہیں زیادہ ابیقور کا فلسفہ فقط عملی

اغراض پر نظر رکھتا ہے۔ خالص علمی تحقیقات کی طرف اس کی کچھ توجہ نہیں تھی ریاضیاتی علوم کو وہ بے کار اور حقیقت سے بعید سمجھتا تھا۔ ان علوم میں اس کی اپنی تعلیم بھی بہت سرسری تھی۔ منطق میں بھی وہ فقط معیارِ صداقت کی ابحث کو مفید سمجھتا تھا جس کے لئے اس نے 'Canonie' (قانونیات) کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ طبیعیات کی نسبت اس کی یہ رائے ہے کہ اس کا نفع فقط یہ ہے کہ فطری علتوں کے علم سے انسان، دیوتاؤں کے خوف اور موت کے ڈر سے آزاد ہوجاتا ہے۔ فطرتِ انسانی کے علم سے ہمیں اس حقیقت کا پتہ چلتا ہے کہ کس چیز کی خواہش کرنی چاہیئے اور کس چیز سے بچنا چاہیئے اس کے علاوہ اس علم کی بھی کوئی اور مستقل اہمیت نہیں۔

رواقیین کی تجربیت اور مادیت بالکل عملی اغراض سے وابستہ تھی، ابیقور کی تعلیم میں عملی افادیت اور بھی زیادہ قوی ہے یہ نظریہ علم اس کے اخلاقی نظام کے بالکل موافق ہے کہ فقط فرد ہی اپنی مادی حیثیت میں حقیقی وجود رکھتا ہے اور علم کا ماخذ حسّی ادراک ہے۔ اگر انسان کی زندگی کا مقصد اعلیٰ یہی ہے کہ وہ اپنی انفرادی ہستی کو مصیبت سے بچائے تو اس کو یہ ضرورت نہیں کہ کائنات کے اندر ایسی عقل کو تلاش کرے جس سے وہ سہارا حاصل کرسکے یا جس کے قوانین کے ماتحت زندگی بسر کرے۔ اپنے کردار کے لئے ایسے قوانین کے نظری علم کو حاصل کرنے کی کوشش بھی اس کے لئے بیکار ہے۔ اسے چاہیے کہ وہ کائنات کو ایک میکانی منظر تصور کرے، اور جہاں تک ہوسکے اسی کے اندر اپنی زندگی کو مرتب کرے۔ اس علم کی بھی اس کو فقط وہیں تک ضرورت ہے جہاں تک کہ اس کی رنج و راحت سے اس کا تعلق ہوسکتا ہے۔ اتنی بات کے لئے کسی منطقی ایچ پیچ کی ضرورت نہیں تجربہ و مشاہدہ اور فطری

فہم و ذکا اس کے لئے کافی ہے۔ اس زاویۂ نگاہ کے مطابق ابیقورس اپنی علمیات کے اندر نظری علم میں حسّی ادراک کو اور عمل میں لذت و الم کے تاثر کو معیارِ صداقت قرار دیتا ہے۔ ادراک ایک بدیہی چیز ہے اور وہ ہمیشہ صحیح ہوتا ہے۔ اگر اسی پر شک کرنے لگیں تو علم اور عمل دونوں ناممکن ہو جائیں۔ ادراک کے دھوکوں سے اس کے خلاف کچھ ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ان کے اندر قصور ادراک کا نہیں ہوتا بلکہ تصدیق کا ہوتا ہے۔ دھوکے میں بھی صورت مدرکہ نے ہمارے نفس پر اثر ضرور کیا ہے لیکن ہمیں اس بات کے فرض کرنے کا حق نہیں تھا کہ اس کے مطابق خارج میں ایک شئے بھی موجود ہے۔ (ابیقورس نے ہمیں یہ نہیں بتایا کہ کس قسم کا حسّی ارتسام حقیقی خارجی چیز کو ظاہر کرتا ہے اور کس قسم کا ارتسام کسی چیز کو ظاہر نہیں کرتا) ادراکات سے تصورات پیدا ہوتے ہیں کیونکہ جس چیز کا بار بار ادراک ہوتا ہے وہ حافظے پر ثبت ہو جاتی ہے۔ چونکہ یہ تصورات پہلے ادراکات سے تعلق رکھتے ہیں اس لئے وہ ہمیشہ صحیح ہوتے ہیں اس لئے ادراکات اور تاثرات کے علاوہ تصورات بھی معیارِ صداقت بن سکتے ہیں ان کے علاوہ چونکہ تخیل کی صورتیں بھی اُن خارجی ادراکات سے پیدا ہوتی ہیں جو نفس کے سامنے آچکے ہیں اس لئے اُن کو بھی معیار میں داخل کر سکتے ہیں۔ صحیح اور غلط کا سوال فقط اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ ہم معلوماتِ ادراک کی بنا پر کسی ایسی چیز کی نسبت رائے قائم کرتے ہیں جو معلوم نہیں ہے۔ صحت اور غلطی فقط رائے سے تعلق رکھتی ہے، ادراک سے تعلق نہیں رکھتی۔ اگر کوئی رائے آئندہ کے واقعات سے تعلق رکھتی ہے تو فقط تجربے سے اس کی تصدیق یا تکذیب ہو سکتی ہے اور اگر کسی رائے کا تعلق مظاہر کی خفیہ علتوں سے ہے تو اس کی صداقت کا مدار اس پر ہے کہ مظاہر اس کی تردید نہ کریں۔ ابیقورس کا ادراکات سے

مفروضات کی طرف عبور کرنے کے چار طریقے بیان کرتا ہے لیکن اس نے یا اس کی جماعت میں کسی نے استقرا کا کوئی علمی نظریہ پیش نہیں کیا

۷۵۔ ابیقورس کی طبیعیات اور دیوتاؤں کی نسبت اس کے خیالات

ابیقورس کا نظریۂ عالم اولاً اس خواہش سے متعین ہوتا ہے کہ عالم کے مظاہر میں سے فوق الفطرت علتوں کی مداخلت کو رو کیا جائے اس قسم کی مداخلت کو تسلیم کرنے سے انسان کی زندگی میں سے ہر قسم کا امن اٹھ جاتا ہے اور ہر وقت نا معلوم قوتوں کا خوف اس پر طاری رہتا ہے اس فلسفی کے نزدیک فطرت کی میکانکی توجیہ اس کا ازالہ کر سکتی ہے وہ فطری سائنس کی نسبت خود تو کسی نظریہ کے قائم کرنے کی استعداد نہیں رکھتا تھا اس لئے اپنی حمایت کے لئے اُس نے قدیم فلسفوں کی طرف رُخ کیا۔ اُن میں سے دیمقراطیس کا نظریۂ ذرات اس کو اپنی اخلاقی انفرادیت کے لئے موزوں ترین معلوم ہوا۔ دیمقراطیس کی طرح ابیقورس بھی ذرات اور خلا کو تمام اشیاء کے اصلی عناصر قرار دیتا ہے۔ ذرات کو وہ ویسا ہی سمجھتا ہے جیسا کہ دیمقراطیس کا خیال تھا لیکن ابیقورس کے نزدیک ان کی شکلوں کا تنوع محدود ہے لا محدود نہیں۔ اپنے وزن کی وجہ سے ذرات خلا میں نیچے اترتے ہیں اور چونکہ تمام ایک ہی سرعت سے گرتے ہیں اس لئے ایک دوسرے سے ان کی ٹکر نہیں ہوتی اختیارِ ارادہ کو تسلیم کرنے کے لئے اس کو یہ بھی فرض کرنا پڑا کہ

ذرات گرتے ہوئے اپنے ارادے سے بہت تھوڑا سا عمودی خط سے اِدھر اُدھر بھی ہو جاتے ہیں۔ اس اختیاری حرکت سے ان میں تصادم ہو جاتا ہے اس عمل اور ردِ عمل اور کشمکش میں وہ دَوری حرکتیں پیدا ہو جاتی ہیں جن سے فضائے لامتناہی کے اندر لاتعداد عالم بنتے ہیں۔ ان عالموں کے درمیان خلائے محض ہوتا ہے۔ آپس میں ان میں بہت تفاوت ہے لیکن سب کے سب کسی وقت پیدا ہوئے ہیں اور کسی وقت فنا ہو جائیں گے

چونکہ عالم خالص میکانی علتوں سے ظہور میں آیا ہے اس لئے ابیقورس اس بات پر بہت زور دیتا ہے کہ کائنات کے اندر ہر انفرادی شئے کی توجیہ خالص میکانی طریقے سے کی جائے اور اس میں غائی نظریات کی بالکل آمیزش نہ کی جائے۔ لیکن خود توجیہ کوئی بہت ضروری چیز نہیں ہے۔ جب ہمیں یقین ہو جائے کہ کوئی شئے فطری علتوں سے پیدا ہوئی ہے تو ہمیں اس کے دریافت کرنے سے کچھ سروکار نہیں کہ وہ علتیں کیا ہیں۔ مظاہر فطرت کی توجیہ میں وہ ہمیں اختیار دیتا ہے کہ مختلف مفروضات میں سے جو مناسب معلوم ہو اختیار کر لیں اور اس قسم کی لغویت سے بھی پوری طرح انکار نہیں کرتا کہ چاند کا جسم درحقیقت گھٹتا اور بڑھتا رہتا ہے۔ وہ خود اور اس کی جماعت اس بات پر بھی قائم رہے کہ سورج جتنا دکھائی دیتا ہے بس اتنا ہی ہے یا اس سے شاید کسیقدر بڑا ہے اور غالباً یہ اس لئے تھا کہ حواس کے قابل یقین ہونے میں فرق نہ آئے۔ جاندار ہستیاں زمین ہی میں سے پیدا ہوئی ہیں۔ پہلے عجیب و غریب شکلوں کے جانور بنے لیکن ان میں سے فقط وہی باقی رہ گئے جو زندہ رہنے کے قابل تھے۔ انسان کی ابتدائی حالت اور تدریجی ارتقا کی نسبت لوکریشیس نے بہت سی دلچسپ اور ذہانت کی باتیں لکھی ہیں۔ حیوانوں اور انسانوں کی روح میں فقط آگ ہوا اور نفس ہی کے عناصر ہی نہیں بلکہ ایک زیادہ لطیف اور متحرک مادہ بھی پایا جاتا ہے جو احساس کا باعث ہے اور جو والدین کی روحوں سے حاصل ہوتا ہے۔ لیکن انسانوں کے اندر غیر عقلی روح کے علاوہ ایک عقلی روح بھی ہے جس کا مقام سینے کے

اندر ہے اور غیر عقلی روح تمام جسم میں ساری ہے بوقت موت روح کے ذرات منتشر ہو جاتے ہیں کیونکہ جسم ان کا شیرازہ بند نہیں رہتا۔ ابیقورس اس خیال کو بہت تسکین آفریں سمجھتا ہے۔ کیونکہ فقط یہی عقیدہ ہم کو دوزخ کے خوف سے نجات دلا سکتا ہے کہ موت کے بعد ہم ختم ہو جاتے ہیں۔ اور روح کے افعال میں سے وہ نہ صرف ادراک کی یہ توجیہ کرتا ہے کہ اجسام سے ان کی شبیہیں نکل کر حواس کے ذریعے سے روح تک پہنچتی ہیں، تخیل کی شکلیں بھی اس کے نزدیک اسی طرح پیدا ہوتی ہیں۔ موخر الذکر صورت میں روح پر ایسی تصاویر منعکس ہوتی ہیں جن کے مقابل اشیا اب وجود میں نہیں ہیں یا جو فضا میں مختلف تصویروں کے امتزاج یا ذرات کی نئی ترکیبوں سے پیدا ہوئی ہیں۔ تصویروں کے روح پر پڑنے سے جو حرکتیں پیدا ہوتی ہیں تو ان سے روح کے اندر پہلے کی حرکتوں کا احیاء ہو جاتا ہے اس کو تذکرہ یا یاد کہتے ہیں۔ جب حافظے کی تصویر کو ادراک کے ساتھ ملایا جاتا ہے تو رائے قائم ہوتی ہے اور اس کے ساتھ غلطی کا احتمال بھی ہوتا ہے۔ ارادہ ان حرکتوں پر مشتمل ہے جو روح کے اندر استحضارات سے پیدا ہو کر جسم میں منتقل ہوتی ہیں۔ ابیقورس بڑی شدت کے ساتھ ارادے کی کامل آزادی کا قائل تھا اور رواقی جبریت کا سخت مخالف تھا لیکن اس مسئلے میں اس نے کوئی گہری نفسیاتی تحقیقات نہیں کی۔

اس قسم کی طبیعیات سے ابیقورس نے اپنے نزدیک دیوتاؤں اور موت کا خوف انسانوں کے دلوں سے نکال دیا۔ اس نے دیوتاؤں کے عقیدے کو باطل قرار دینے کی کوشش نہیں کی اس عقیدے کا عام ہونا اس کو اس امر کی دلیل معلوم ہوتا ہے کہ یہ حقیقی تجربے پر مبنی ہے اور جن تصویروں سے یہ عقیدہ پیدا ہوتا ہے وہ ایک حد تک حقیقی ہستیوں سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس لئے وہ محض تخیلات نہیں بلکہ ادراکات ہیں۔ علاوہ ازیں اس کو اس امر کی بھی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ وہ یہ بتائے کہ اس کے نزدیک سعادت کا جو نصب العین ہے وہ دیوتاؤں میں متحقق ہوتا ہے۔ لیکن دیوتاؤں کی نسبت مروجہ خیالات کے ساتھ وہ فقط ایک حد تک اتفاق کر سکتا ہے کیونکہ وہ عالم کے ساتھ ان کے تعلق کا قائل نہیں ہے۔ دیوتاؤں

کی تعداد لا انتہا ہے۔ وہ اسی بنا پر کو بھی بدیہی خیال کرتا ہے کہ ان کی شکل انسانوں کی سی ہو۔ کیونکہ اس سے زیادہ حسین صورت قیاس میں نہیں آسکتی۔ ان میں تذکیر و تانیث کا تفاوت بھی ہے وہ کھاتے پیتے اور باتیں کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ یونانی زبان بھی استعمال کرتے ہیں۔ لیکن دیوتاؤں کی سعادت اور ان کی بقائے حیات کا یہ تقاضا ہے کہ ہماری قسم کے کثیف اجسام کی بجائے ان کے اجسام لطیف اور نورانی ہوں اور ان کا مقام عالموں کے مابین ہو کیونکہ اگر وہ کسی عالم میں رہتے ہوں تو وہ اس کے اختلال سے متاثر ہوں گے اور ان کی سعادت میں خلل واقع ہوگا۔ ان کی سعادت کا یہ تقاضا بھی ہے کہ دنیا اور انسانوں کی ان کو کچھ فکر نہ ہو اور ہمارے معاملات کی نگہداشت اور ہماری پرورش کا بار اُن پر نہ ہو انسان کے لئے بھی اس قسم کا عقیدہ باعث راحت و اطمینان ہے کیونکہ انسان کی راحت کا سب سے بڑا دشمن یہ خیال ہے کہ عالم بالا کی قوتیں ہماری دنیا میں مداخلت کرتی ہیں۔ وہ نہایت بیّن طور پر اس قسم کے عقیدے کا مخالف ہے۔ قومی مذہب کی نسبت اس کا یہ خیال ہے کہ وہ بے یقینی اور بزدلی کی پیداوار ہے۔ رواقیین کی ربوبیت اور تقدیر کی تعلیم اس کے نزدیک حقیقی فطرت عالم کے منافی اور دیومالا کی بیہودگیوں سے بھی زیادہ یاس آفریں ہے۔ اس کے مداحوں کے نزدیک ابیقورس کی سب سے بڑی خدمت یہ ہے کہ اُس نے انسانوں کو دیوتاؤں کے خوف سے چھڑایا اور اس توہم سے نجات دلائی لیکن وہ دیوتاؤں کی نسبت اس کی خوش عقیدگی اور روایتی پرستش میں حصہ لینے کی تعریف کرتے ہیں۔

۷۶۔ ابیقورس کی اخلاقیات

جس طرح ابیقورس نے طبیعیات میں ذروں کو تمام وجود کا ماخذ بتایا اسی طرح اس نے فرد کو اخلاقیات میں تمام عمل کی غایت قرار دیا اس نے یہ تعلیم دی کہ تمیز نیک و بد کا معیار خود ہر فرد کا احساس ہے فقط لذت ہی خیر مطلق ہے

اور تمام ہستیاں اسی کے حصول کی کوشش کرتی ہیں اسی طرح شر مطلق فقط الم ہے
جس سے تمام ہستیاں بچنا چاہتی ہیں۔ لہذا ارسٹپس کی طرح ابیقورس کا بھی
عام اصول یہی ہے کہ لذت ہر عمل کا انتہائی مقصد ہے۔ لیکن لذت سے اس
کی مراد انفرادی احساساتِ لذت نہیں بلکہ پوری زندگی کی سعادت ہے الگ
الگ کسی لذت یا الم کی قیمت کا مدار اُس نسبت پر منحصر ہے جو اُس کو پوری زندگی
کی سعادت سے ہے چونکہ لذت کا حقیقی کام کسی حاجت کا رفع کرنا ہے جو
کسی ناگوار حالت کے دور کرنے کا نام ہے اس لئے ہماری غایت کبھی ایجابی
لذت کا حصول نہیں ہوتی بلکہ الم کا دور کرنا ہمارے ہر عمل کا مقصد ہوتا ہے۔
حصول لذت میں ہم روح کو کوئی خاص حرکت نہیں دیتے بلکہ اُس کا سکون
چاہتے ہیں۔ چونکہ اس سکون و راحت کے نہایت اساسی اسباب ہمارے نفس
کے اندر پائے جاتے ہیں اس لئے ذہنی لذت اور ذہنی الم ابیقورس
کے نزدیک جسمانی لذت و الم کے مقابلے میں بہت زیادہ اہم ہیں۔ اگرچہ
وہ کھلے طور پر یہ بیان کرتا ہے کہ تمام لذت و الم انجام کار جسمانی حالات
سے پیدا ہوتے ہیں لیکن اس کے ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ فقط موجودہ لذت
اور دُکھ کا اثر جسم پر ہوتا ہے لیکن روح گزشتہ اور آئندہ سے بھی
متاثر ہوتی ہے یہ تاثرات جن کا تعلق حافظے اور امید و بیم پر ہے،
اُس کے نزدیک اس قدر شدید ہوتے ہیں کہ وہ کلبیین اور رواقیین
کی طرح جسمانی آلام پر روح کے کامل تصرف کو بڑے مبالغے کے ساتھ
پیش کرتا ہے۔ شدید آلام زیادہ دیر تک جاری نہیں رہ سکتے اور جلدی
سے زندگی کا خاتمہ کر دیتے ہیں؛ جو زیادہ شدید نہیں ہیں ان کو عقلی لذتوں سے
مغلوب کیا جا سکتا ہے۔ نیکی اس کے نزدیک فقط سکون قلب کی حالت کا نام ہے
لیکن ابیقورس کے نزدیک بھی نیکی اس قدر ضروری چیز ہے کہ اس کے بغیر
سعادت کا حصول ناممکن ہے۔ درآنحالیکہ اس کے نظام فلسفہ میں نیکی فی نفسہٖ
کوئی مستقل قیمت نہیں رکھتی۔ بصیرتِ علمی ہم کو تکلیف دینے والے تعصبات
اور فضول خواہشات سے بچاتی ہے اور بتاتی ہے کہ زندگی کس طرح بسر کرنی

چاہیئے ضبطِ نفس لذت و الم کی نسبت کردار کو درست کر کے ہم کو غموں سے محفوظ رکھتا ہے اور شجاعت موت اور دکھ کی تحقیر کر کے ہم کو آلام سے بچاتی ہے۔ عدل کا احساس سزا کے خوف سے ہم کو مضطرب نہیں ہونے دیتا۔ خود ابیقورس کی زندگی نہایت پاکیزہ اور بلند تھی، اس کے اقوال میں اکثر ایسے لطیف جذبات پائے جاتے ہیں جو اس کی اخلاقیات کی ناقص علمی اساس سے بہت ماورے معلوم ہوتے ہیں۔ اس کے ہاں مردِ عاقل کا نصب العین رواقیین سے بہت ملتا جلتا ہے۔ اگرچہ بے ذاتی فقدانِ جذبات اور حسی لذت کی تحقیر اس کے نزدیک مردِ عاقل کی سیرت میں داخل نہیں لیکن اس کو خواہشات پر اس قدر کامل تصرف حاصل ہے کہ وہ کبھی غلط راستے پر اُن کی پیروی نہیں کرتا۔ وہ خارجی اشیاء سے اس قدر بے نیاز ہے اس کی سعادت اس قدر کامل اور اس کی عقل اس قدر جزو فطرت ہے کہ رواقیین کی طرح اس کی نسبت بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ انسانوں کے اندر ایک دیوتا کی طرح ہے، اور خالی روٹی اور پانی پر گزارہ کر کے بھی وہ اس قدر مطمئن اور خوش ہے کہ زیوس کی حالت پر بھی اس کو رشک نہیں آتا۔

اس نصب العین کے مطابق ابیقورس جو قواعد کردار پیش کرتا ہے ان کا مقصد یہ ہے کہ اُن پر عمل کر کے انسان تعصبات سے بری ہو اور خواہشات پر تصرف حاصل کر کے مطمئن اور آزادانہ زندگی بسر کر سکے۔ اس کی اپنی زندگی نہایت میانہ روی اور اطمینان کی زندگی تھی، وہ دوسروں کو بھی اطمینان اور قناعت کی تلقین کرتا ہے۔ فطری خواہشات میں سے بھی فقط ایک حصہ ایسا ہے جس کا پورا کرنا ضروری ہے۔ بیشتر خواہشیں غیر فطری اور بے کار ہوتی ہیں۔ عزت اور شان کی خواہش بھی اسی قسم کی لغو چیز ہے وہ حسی تحریکات کو فنا کرنے کی تعلیم نہیں دیتا۔ زندگی سے جس قدر لطف حاصل ہو سکے ضرور حاصل کرنا چاہیئے۔ لیکن وہ اس بات کی تاکید کرتا ہے کہ انسان اپنے آپ کو ان چیزوں کا محتاج نہ بنالے اصل ضرورت اس بات کی نہیں کہ کم چیزوں سے فائدہ اٹھائے بلکہ طبعاً کم چیزوں کا محتاج ہو۔ ہر حالت میں زندہ رہنے کی خواہش بھی ٹھیک نہیں۔ اگر مصائب ناقابلِ برداشت ہوں تو

انسان خود اپنی زندگی کو ختم کر دے لیکن اس کی رائے یہ ہے کہ ایسی مصیبتیں بہت شاذ و نادر واقع ہوتی ہیں۔

انسان کے لئے معاشرتی زندگی کی ضرورت اور اہمیت کو ثابت کرنا ابیقورس کے لئے زیادہ مشکل کام تھا اس کے لئے ایک ہی راستہ تھا اور وہ یہ کہ انسانوں کو باہمی اتحاد سے بہت سے منافع حاصل ہوتے ہیں۔ باہمی ارتباط سے کوئی خاص اخلاقی ترقی مقصود نہیں ہے بلکہ اصل فائدہ ضرر سے بچنا ہے مملکت کی نسبت بھی یہی اصول صحیح ہے۔ تمام قوانین کی غایت ظلم سے جماعت کی حفاظت کرنا ہے۔ فقط عاقل لوگ بالارادہ ناانصافی کرنے سے پرہیز کرتے ہیں۔ عوام الناس محض سزا کے خوف سے ظلم سے باز رہ سکتے ہیں۔ اس حفاظت سے بہرہ اندوز ہونا اور اس تکلیف اور خطرے میں نہ پڑنا جس سے ایک علی سیاس اپنی زندگی کو نہیں بچا سکتا ابیقورس کے نزدیک نہایت ہی قابل آرزو طریقہ ہے۔ وہ قوانین کی متابعت کی تلقین کرتا ہے کیونکہ جو شخص ان کی خلاف ورزی کرتا ہے اس کا دل سزا کے خوف سے کبھی خالی نہیں ہو سکتا۔ جب تک حالات مجبور نہ کریں تب تک عملی جمہوری زندگی سے الگ رہنا ہی بہتر ہے شادی اور تاہل کی زندگی کی نسبت بھی اس کو شکوک ہیں لیکن دوستی کے متعلق وہ اور اس کی جماعت بہت ذوق و شوق سے کام لیتے ہیں۔ دوستی کا احساس محض باہمی سہارے اور حفاظت پر قائم نہیں ہو سکتا لیکن عملاً ان لوگوں کے ہاں دوستی کا معیار بہت بلند تھا۔ فیثا غورثیوں کی طرح ابیقوری دوستیاں بہت مشہور تھیں لیکن فیثا غورثیوں کی نسبت جو یہ خیال تھا کہ وہ اشتراک مال و متاع کے قائل ہیں اس کو ابیقورس اس وجہ سے رد کر دیتا ہے کہ احباب میں اس قسم کے انتظام کی ضرورت نہیں ہونی چاہیئے۔ ابیقورس اپنے اصول کے مطابق خلوص و محبت کو فقط ذاتی احباب کے دائرے تک محدود نہیں کر سکتا تھا۔ خود اس میں اور اس کی جماعت کے بہت سے افراد میں تمام نوع انسان کے لئے ہمدردی پائی جاتی ہے۔ دیگر اقوال کے علاوہ اس کا یہ قول بہت مشہور ہے کہ بہ نسبت احسان اٹھانے کے

احسان کرنے میں زیادہ لذت ہے۔ ابیقورس اس اصول پر کاربند بھی تھا۔

تشکیک

پرہو اور اس کے پیرو

PYRRHO

اس جماعت کی بنا رواقی یا ابیقوری جماعتوں سے پہلے ڈالی گئی۔ علمی اغراض میں یہ جماعت ان دونوں سے بہت قریب ہے لیکن وہ اپنے عمل کی بنا کسی علمی عقیدے پر رکھنا نہیں چاہتی۔ کیونکہ وہ یقینی علم کی طرف سے بالکل مایوس ہے معلوم ہوتا ہے کہ پرہو کو ایلیائی مغاری تعلیم سے واقف ہونے کا موقع ملا جب وہ انکسارخس کے ساتھ ایشیائی مہم میں سکندر کے ہمراہ تھا۔ بعدازاں اُس نے اپنے شہر میں ایک جماعت کی بنا ڈالی جہاں پر بے مایہ ہونے کے باوجود تمام لوگ اس کی عزت کرتے تھے۔ اس جماعت کو زیادہ وسعت حاصل نہ ہوئی۔ اس کی عمر قریباً نوے سال کی ہوئی اور اس کا سن وفات سنہ ۲۷۰ اور ۲۷۵ ق.م کے مابین ہے۔ اس نے کوئی تصانیف نہیں چھوڑیں۔ زمانہ سلف میں بھی اس کی تعلیم سے واقف ہونے کا ذریعہ اس کے شاگرد تیمون کی کتابیں تھیں جس نے آخر میں ایتھنز میں سکونت اختیار کی اور وہیں سنہ ۲۳۰ ق.م کے قریب وفات پائی۔ اس کی بھی عمر قریباً نوے سال کی ہوئی۔

تیمون کے نزدیک سعادت کی زندگی بسر کرنے کے لیے انسان کو تین باتوں کا علم ہونا چاہیے اشیاء کی ماہیت کیا ہے، ہمارا اُن سے کیا تعلق ہے اور ہمیں اس تعلق سے کیا فائدہ حاصل ہو سکتا ہے

پہلے سوال کا فقط یہی جواب ہے کہ ہم کو ماہیت اشیاء کا علم حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ ادراک فقط شہود اور نمود سے تعلق رکھتا ہے۔ اشیا کی ذات کما ہی ہیں معلوم نہیں ہو سکتی۔ ہماری رائے بالکل ذاتی اور نفسی ہوتی ہے۔ ہم کسی قسم کا یقینی دعویٰ نہیں کر سکتے۔ ہمیں کبھی یہ نہیں کہنا چاہئے کہ یہ بات ایسی ہے، بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ مجھے یہ چیز ایسی معلوم ہوتی ہے اشیا کی نسبت قطعی حکم لگانے سے پرہیز کرنا چاہئے ٹیموں کے نزدیک یہ روش اختیار کرنے سے انسان اشیاء کی طرف سے بے پروا اور بے حس ہو جائیگا فطرت اشیا کے علم سے مایوس ہو کر ہم پھر یہ نہیں کہہ سکتے کہ فلاں چیز کسی دوسری چیز سے زیادہ بیش بہا ہے۔ اس کے بعد پھر یہ عقیدہ ہو جائے گا کہ کوئی شئے فی نفسہ حسن یا قبح نہیں رکھتی اور خیر و شر کا مدار محض قانون اور رسم و رواج پر ہے۔ تمام چیزوں سے بے پروا ہو کر انسان فقط اپنے انداز طبیعت پر متوجہ ہوگا اور سکون قلب سے سعادت حاصل کرے گا۔ نیکی اسی کا نام ہے۔ جہاں پر وہ عمل کرنے پر مجبور ہے وہ گمان غالب، فطرت اور رسوم کی پیروی کرے گا۔ پرہو نے اپنی تعلیم کی علمی تاسیس اس سے زیادہ تفصیل کے ساتھ قائم نہیں کی۔ ارتیابی اصول عشرہ جن کو متاخر مصنفین اس کی طرف منسوب کرتے ہیں، وہ یقیناً انیسی ڈیموس کے ہیں۔ ٹیموں کے بعض شاگردوں کا ذکر کیا جاتا ہے لیکن یہ لوگ پرہونی تشکیک کے آخری علمبردار ہیں۔ تیسری صدی ق م کے وسط کے بعد اس کی جگہ اکاڈمی نے لے لی۔

۷۸۔ جدید اکاڈمی

جس فلسفی نے اس نئی راہ پر اکاڈمی کی رہنمائی کی وہ آرسیسی لاس ہے (۳۱۵ – ۲۴۱ قم) جو کراتیس کا جانشین تھا۔ اس کی تعلیم سے ہماری واقفیت بہت سرسری ہے۔ چونکہ اس نے کچھ لکھا نہیں اس لئے

قدما کو بھی اس کا علم براہ راست نہیں بلکہ کئی واسطوں سے تھا۔ سقراط کے
بیان کے مطابق وہ اس بات سے انکار کرتا تھا کہ حواس یا فہم سے کسی چیز
کا علم ہو سکتا ہے لیکن اس نے زیادہ تر زینو کے نظریۂ تشکیکات کو ہدف اعتراض
بنایا۔ اس کی رائے میں کوئی ادراکات ایسے نہیں ہوتے جن کی صداقت
بدیہی ہو۔ اس نے مختلف قسم کی مثالوں سے اس کو ثابت کیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے
رواقی طبیعیات و الٰہیات پر بھی اعتراضات کئے۔ وہ بھی پیرو کی طرح اس نتیجہ پر پہنچا
اس کے یہ معنی نہیں کہ کسی چیز پر کوئی یقینی علم نہ رکھا جائے اس زمانے کے اس بات سے
ہو سکتا تھا مقصد یہ اس اصول کو بھی یقینی علم قرار نہیں دیتا تھا۔ وہ یہ بات تو مانتا ہے
ہے کہ وہ اس شک کو عمل اخلاقی اور عاقبت کے لئے ایک قید بنانا چاہتا تھا
لیکن اس کے نزدیک علم کے ممکن نہ ہونے سے عمل کا امکان بھی غائب نہیں ہوتا
جس طرح ادراک سے ارادے کو حرکت ہوتی ہے خواہ ہم اس کو علم خیال نہ
کریں، معقول طور پر عمل کرنے کے لئے یہ کافی ہے کہ گمان غالب کی پیروی کی جائے
عملی زندگی کے لئے اس سے بلند تر کوئی معیار نہیں ہو سکتا۔

آرسیسی لاس کا جو نظریہ پیش ہوا۔ اس کے بعد اور لوگ بھی اس
جماعت کی صدارت کرتے رہے لیکن ان میں سے کسی نے کوئی خیال نیا نہیں
نکالا اور سب اسی راستے پر چلتے رہے جس پر کہ آرسیسی لاس نے اکادمی
کو ڈال دیا تھا۔ اسی وجہ سے کارنیاڈیز خاص اہمیت رکھتا ہے اور وہ
تیسری اکادمی کا بانی مشہور ہو گیا ہے جیسے کہ آرسیسی لاس کو دوسری اکادمی کا
بانی کہتے ہیں" اور فائلو اور انٹیوکس کو چوتھی اور پانچویں اکادمی کا۔
عالم اور محترم شخص جو اپنی فصاحت اور بلاغت کے لئے بھی مشہور تھا کارنیاڈیز
میں سیرین میں پیدا ہوا اور ۱۲۹ ق م سے بہت پہلے جب وہ سفارت کے
کے ساتھ روما آیا" اس جماعت کا سربراہ ہو چکا تھا۔ اپنی وفات تک جو ۱۲۹ ق م
میں واقع ہوئی وہ نہایت عزت اور کامیابی کے ساتھ اس کی رہنمائی کرتا رہا
اس نے کوئی تصانیف نہیں چھوڑیں۔ اس کی تعلیم کی تشریح اس کے شاگرد کلائتوماکس
نے کی۔ کارنیاڈیز کی تعلیم اکادمی کی تشکیک کی انتہائی منزل ہے۔

ارسیسی لاس نے رواقیین کی تعلیم معیارِ صداقت پر حملہ کیا تھا کارنیاڈیز بھی انھیں پر تیر چلاتا ہے۔ کیونکہ اس کے سب سے بڑے مخالف اور اس زمانے کے نمایاں ادعائیین وہی تھے۔ لیکن اس نے امکانِ علم کے مسئلے کی زیادہ وسیع پیمانے پر تحقیق کی اور مختلف فلاسفہ کے افکار پر اپنے پیشروؤں سے زیادہ جامع اور زیادہ عمیق تنقید کی اور اس کے ساتھ غلبۂ صداقت کے اسباب اور اس کے مدارج کو متعین کرنے کی کوشش کی۔ پہلے اس نے یہ عام سوال اٹھایا کہ آیا علم ممکن ہے اس کا خیال تھا کہ اس سوال کا جواب نفی ہی میں ہو سکتا ہے۔ بہت سی مثالیں دیکر وہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ کوئی عقیدہ ایسا نہیں جو ہمیں دھوکا نہ دے سکے اور کوئی صحیح ادراک ایسا نہیں جس سے ملتا جلتا یا بالکل ویسا ہی غلط ادراک نہ ہو سکے۔ لہذا رواقیین کے بدیہی تصورات کے معقول میں کوئی معیارِ صداقت موجود نہیں۔ اسی طرح اس نے یہ بھی کہا کہ استدلال اور ثبوت ناممکن ہے کیونکہ ہر انتاج میں جو مقدمات ہیں وہ خود محتاج ثبوت ہیں یا ایسے مقدمے سے ثبوت مہیا کرنا جو خود محتاج ثبوت ہے، استدلال کو برہانِ دوری میں مبتلا کر دیتا ہے۔ اس نے فلسفیانہ نظامات کا زیادہ تفصیلی امتحان کیا اور خاص کر رواقی دینیات پر ہر طرف سے اعتراض کیا۔ رواقیین عالم کی غایتی تنظیم سے خدا کی ہستی کو ثابت کرتے تھے۔ کارنیاڈیز نے کہا کہ اس استدلال کے مقدمات بھی درست نہیں اور نتیجہ بھی غلط ہے کیونکہ عالم کے اندر بیشمار نقائص پائے جاتے ہیں۔ اس نے خدا کے تصور پر بھی گہری تنقید کی اور جہاں تک ہمیں معلوم ہے یہ کام سب سے پہلے اسی نے کیا۔ اس نے کہا کہ خدا کو ایک زندہ اور عقلی ہستی فرض نہیں کر سکتے۔ بغیر اس کے کہ ایسے صفات اور حالات اس کی طرف منسوب کریں جو اس کی سرمدیت اور کمال کے منافی ہیں۔ اس نے تکثیر اور رواقیین کے عقیدۂ جبر اور پیشگوئی پر بھی اعتراض کیا۔ لیکن اس کی اخلاقی تصورات کی تنقید کا نقش زیادہ گہرا معلوم ہوتا ہے جس کا نمونہ اس نے روما میں ان دو خطبوں میں پیش کیا جن میں سے ایک عدل کے موافق تھا اور ایک اس کے مخالف۔ ان کے اندر اس نے سوفسطائیوں کی پیروی میں فطری اور قانونی

حقوق کے اختلاف کو ظاہر کیا۔ لیکن ہماری معلومات اس بارے میں بہت ناکافی ہے۔ کارنیاڈیز کے متعلق جو بیانات ہیں وہ اس کے علمی کارناموں کی کوئی جامع تصویر ہمارے سامنے پیش نہیں کرتے۔ ان ارتیابی مباحث کالازمی نتیجہ وہی ہوا جو اس سے بہت پہلے بیان کیا گیا تھا، یہ کہ حقیقت کا علم حاصل کرنا بالکل ناممکن ہے اور کسی چیز کی نسبت کوئی قطعی رائے قائم نہیں کرنی چاہیئے پہلے تشککین نے کم از کم گمانِ غالب کو عمل کا معیار قرار دیا تھا لیکن کارنیاڈیز نے اس سے آگے قدم بڑھایا اس نے ظن واحتمال کے تین مدارج مقرر کیے اول وہ تصورات جو فی نفسہٖ محتمل و مرجح ہیں دوسرے وہ جن کی ان تمام تصورات سے تائید ہوتی ہے جو اُن کے ساتھ وابستہ ہیں، تیسرے وہ جن میں موخرالذکر کی نسبت بھی یہ بات صحیح ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ علاماتِ احتمال پر اس نے تفصیلی تحقیق بھی کی ہے۔ ہم کو یقینی طور پر یہ معلوم نہیں کہ اخلاقی مسائل پر اس اصول کے مطابق اس نے کس انداز سے بحث کی ہے۔ زیادہ احتمال یہی ہے کہ وہ قدیم اکاڈمی کے اصول کا پابند رہا کہ زندگی فطرت کے مطابق ہونی چاہیے اور فطری طلبیات کے لیے کوشش کرنا ہی نیکی ہے۔

کارنیاڈیز کے بعد اکاڈمی اس کے تلامذہ کے ہاتھوں میں رہی۔ پہلے کارنیاڈیز اصغر اس کا صدر رہا اس کے بعد کراٹیس۔ آخر میں ان سب میں سے ممتاز شخص کلیٹوماکس اس کا امام ہوا جو کارتھیج کا رہنے والا تھا۔ اس کا سن ولادت ۱۸۷ئلہ اور سن وفات ۱۱۰ئلہ ق م کے بعد نہیں ہوسکتا۔

اِنتخابیّت

(Eclecticism)

۷۹۔ اس کا ماخذ اور انداز

بعد ارسطاطالیسی دَور میں فلسفیانہ مذاہب کے مباحثے اور مجادلے

اگرچہ بڑی شدت اور سرگرمی سے ہوتے رہے لیکن یہ ایک فطری بات تھی کہ مرورِ ایام سے ان کے مخالفات نرم پڑ جائیں اور افلاطونی مشائی اور رواقی مذاہب میں باوجود تمام اختلافات کے جو روابط پائے جاتے ہیں وہ زیادہ بین طور پر نمایاں ہو جائیں اس غرض کے لئے دو عوامل جو بیک وقت کام کر رہے تھے نہایت اہم تھے۔ ایک وہ کامیابی جو اکاڈمی کی ارتیابیت کو کارنیاڈیز کی بدولت حاصل ہوئی اور دوسرے وہ تعلق جو یونان اور روما میں قائم ہوا جب ارتیابیت کے کامیاب حملوں سے اُن دیواروں میں جو ادعائی مذاہب نے اپنے گرد کھینچ رکھی تھیں، جابجا رخنے ہو گئے تو لازماً مفکرین کا رجحان اس طرف ہوا کہ ان تعلیمات کے اُن حصوں کو نظرانداز کر دیں جو ہر طرف سے ہدفِ اعتراض ہیں اور ان عقائد کی طرف رجوع کریں جن پر تمام انسان متفق ہو سکیں اور جن کو معترض بھی کردار کا معیار تسلیم کر کے زندگی کے تمام اہم امور کے لیے کافی سمجھے۔ کارنیاڈیز نے اپنی تعلیم احتمال میں ایسے علمی معیارات پر بہت زور دیا تھا اس لیے اس کی جماعت نے اسی راہ پر ترقی کرتے ہوئے رفتہ رفتہ اس اصول کو اپنے افکار کا مرکز بنا لیا۔ اس طرح سے وہ رفتہ رفتہ تشکیک سے دور ہٹتے گئے۔ کارنیاڈیز کے لیے جو چیز محض احتمالی تھی وہ بعد میں آہستہ آہستہ یقینی ہوتی گئی۔

اب رومائی روح نے یونانی حکمت پر جو اثر کرنا شروع کیا وہ بھی اسی سمت میں تھا۔ ۱۶۸ ق م میں جب اہل روما نے مقدونیہ کو فتح کر لیا تو یونان کشورِ روما کا ایک حصہ ہو گیا۔ بہت جلد فلامینیوس ایمیلیوس پولوس، سیپیو ایمیلیانوس اور اس کے احباب کے زیر اثر یونان اور روما کے مابین علمی ارتباط پیدا ہو گیا۔ یونانی معلم روما کی طرف آنے لگے اور نوجوان رومائی روز افزوں تعداد میں ایتھنیا اور دیگر یونانی شہروں کے مدارس حکمت میں شریک ہونے لگے۔ پانیٹیوس

کا روما میں قیام اور اسی زمانے میں اہلِ روما میں ابیقوریت کی اشاعت، سفارتِ فلاسفہ سے بھی زیادہ اہم ثابت ہوئی آخری صدی قبل مسیح کے آغاز سے، یونانی فلسفہ روما میں اعلیٰ تعلیم و تہذیب کے لیے ناگزیر شمار ہوتا تھا۔ اگرچہ یونانی استاد تھے اور رومائی ان کے شاگرد، لیکن یہ ایک لازمی بات تھی کہ یونانی معلم اپنے ممتاز اور با اثر سامعین کی ضرورتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے اپنی تعلیم کو کم و بیش اُن کے موافق بنائیں اور عالمِ روما کے ساتھ ارتباط میں وہ اس روح سے بھی متاثر ہوں جس نے اس عظمت کو پیدا کیا۔ یہ طریقہ بالکل اس روح کے موافق تھا کہ ہر خیال کی قیمت کو بجائے علمی صحت کے عملی زندگی کی کسوٹی پر پرکھا جائے۔ انھیں اثرات سے یہ میلان ترقی کرتا گیا کہ ہر مذہب اپنی اختصاصی تعلیم کو پسِ پشت ڈال دے اور فقط ان چیزوں کو پیش کیا جائے جو عملی اہمیت کے لحاظ سے سب میں مشترک ہوں۔ لیکن مختلف نظریات میں سے جو براہِ راست باہم متوافق نہیں ہیں صحیح یا محتملِ صداقت اصول کو منتخب کرنے کے لیے کوئی معیار درکار ہے اس لیے لوگ رفتہ رفتہ بعض ایسے عقائد کی طرف آ گئے جو بلا ثبوت انسان کی فطرت میں پائے جاتے ہیں اور اجماعِ خلق سے مسلّم شمار ہوتے ہیں۔

اس قسم کی انتخابیت پہلے رواقی جماعت میں ظاہر ہوئی لیکن آخر میں اکاڈمی میں زیادہ رائج ہو گئی اور مشائین میں بھی اس نے دخل حاصل کر لیا۔ دوسری طرف ابیقوری گروہ نے اپنے بانی کی تعلیم سے کچھ خاص انحراف نہیں کیا۔ اگرچہ سیڈون کے رہنے والے زینو نے اس سے زیادہ منطقی طریقہ اختیار کیا جو عام طور پر اس جماعت میں مروج تھا۔ طبیب اسکلیپیاڈس نے ہیراکلائڈس کی طرح اجزاء لایتجزیٰ کی جگہ اجسام کو ابتدائی حقیقت فرض کیا، جو بعد میں تصادم سے ٹوٹ کر ذرات بن گئے ہیں لیکن یہ بات کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی اس لیے کہ اگرچہ اس طبیب کے خیالات ابیقوری جماعت سے

ملتے جلتے تھے لیکن وہ اس جماعت کا رکن نہیں تھا۔

۸۰- رواقیین بٹیس۔ پانیٹیوس

پوسیڈونیوس

اگرچہ رواقی نظام کو کراسپس نے ایک حد تک مکمل کر دیا تھا لیکن رواقیین نے اپنے گرد ایسی دیواریں نہیں اٹھائی تھیں کہ وہ اس سے باہر قدم نہ اٹھا سکیں۔ کچھ قدیم نظامات فلسفہ کے اثر سے اور کچھ معترضین کے حملوں کے باعث، خاصکر کارنیاڈیز کی قاطعانہ تنقید کے جواب میں ان کو اپنے نظریات میں کچھ نہ کچھ تغیر و تبدل ضرور کرنا پڑا۔ کہتے ہیں کہ ٹارسس کے رہنے والے زینو نے جو کراسپس کا جانشین تھا احتراق عالم کے عقیدے پر شک ظاہر کیا۔ آخری عمر میں دیوجانس کی بھی یہی کیفیت تھی شاید جس کی وجہ یہ تھی کہ وہ ان اشکالات کو حل نہیں کر سکتا تھا جو بیٹس اور پانیٹیوس نے پیدا کر دیئے تھے لیکن دیوجانس کے یہ دو شاگرد قدیم رواقی تعلیم سے بہت دور ہو گئے تھے۔ بٹیس کو نہ صرف نظریۂ علم میں اختلاف تھا کیونکہ وہ عقل حکمت اور خواہش کو بھی ادراکات کی طرح معیارات میں داخل کرتا تھا بلکہ خدا کی نسبت بھی اس کا یہ عقیدہ تھا کہ اس کا جوہر عالم کے جوہر سے الگ ہے اگرچہ وہ بھی اپنی جماعت کی طرح اس کو اثیر سمجھتا تھا۔ اسی لئے وہ عالم کو زندہ ہستی تصور نہیں کرتا۔ خدا کی نسبت وہ کہتا تھا کہ وہ اشیا کے ساتھ فقط تعاون برتتا ہے۔ اس خیال کی وجہ سے جو ارسطو اور زینو کے بین بین ہے وہ کائنات کی آتش گیری کا منکر تھا اور عالم کو قدیم سمجھتا تھا۔

پانیٹیوس کی رواقی جماعت کا اثر اس سے بہت زیادہ تھا۔ یہ فلسفی روڈس کا رہنے والا تھا۔ اس کا زمانہ ۱۸۵ اور ۱۱۰ ق م کے قریب ہے وہ انٹیپیٹر ایتھنیائی کا جانشین اور رومائی رواقیت کا بانی تھا۔ ادبی اور تاریخی تنقید میں اپنی آزادی رائے کو قائم رکھتے ہوئے وہ افلاطون اور ارسطو کا بڑا مداح تھا اس لیے یہ ایک فطری بات تھی کہ ان کی تعلیمات کا اس کی اپنی تعلیم پر کچھ اثر ہو کیونکہ وہ زیادہ تر رواقی فلسفے کے عملی پہلو پر بحث کرتا تھا اور فقط اس کی شدید صورت کا پابند نہیں تھا۔ فرائض پر اس کی جو کتاب ہے اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔ یہی کتاب سسرو کی تصنیف De Officiis کے لیے ایک نمونہ تھی۔ بوئیتس کی طرح وہ فنائے عالم کا منکر تھا اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ آفرینش عالم کو بھی نہیں مانتا تھا۔ وہ موت کے بعد روح کی زندگی کا بھی قائل نہیں تھا۔ اور ارسطو کی طرح روح کے اندر جزو نباتی اور جزو حیوانی کو تسلیم کرتا تھا۔ ہم یہ فرض نہیں کر سکتے کہ اس نے اخلاقیات میں قدیم رواقی تعلیم کو مسترد کیا اگرچہ یہ ہے کہ اس نے ان نکات پر زیادہ زور دیا جن میں وہ کلبیت سے ممتاز ہے اور افلاطون اور ارسطو کی ہم نوا ہے۔ لیکن اس نے پیشگوئی کی نسبت کارنیاڈیز کے شکوک کو دہرایا اور دینیات کی سہ گونہ تقسیم کو جو رواقیین کے ہاں مروج تھی جا بجا عائد کیا۔

پانیٹیوس کا نہایت مشہور شاگرد پوسیڈونیوس تھا جس نے ۵۱ یا ۵۰ ق م کے قریب روڈس میں چوراسی برس کی عمر میں وفات پائی وہ ایک مقبول عام جماعت کا امام تھا۔ یہ اہم اور بااثر رواقی بہت سے مسائل میں پانیٹیوس کی نسبت زیادہ سختی کے ساتھ اپنی جماعت کی روایات پر قائم رہا۔ وہ احتراق عالم بقائے روح بعد الموت اور جنوں بھوتوں کے وجود کا قائل تھا۔ ان عقائد اور نیز پیشگوئی کے عقیدے کی اس نے پوری طرح حمایت کی۔ لیکن افلاطون کی مداحی میں وہ پانیٹیوس کا ہم نوا تھا۔ عقل اور جذبات کی پیکار کی جس پر رواقیین بہت زور دیتے تھے نفسیاتی

توجیہ میں اُس نے افلاطون کی پیروی کی اور جذبات کو شجاعت اور خواہشات کی طرف منسوب کیا۔ اُن کو روح کے الگ الگ حصے نہیں بلکہ الگ الگ قوتیں قرار دیا جو جسم کی فطرت پر منحصر ہیں۔ یہ خیال قدیم رواقیت سے الگ ہے اور زمانہ مابعد کے لئے یہ تبدیلی اہمیت سے خالی نہیں تھی۔

۸۱۔ آٹھویں صدی قبل مسیح کے افلاطونین

اس انتخابیت کا خاص مقام اکاڈمی تھی۔ کارنیاڈیز کے براہ راست تلامذہ میں سے بھی بعض ایسے تھے جنھوں نے اس نظریہ کو ترک کر دیا کہ اشیاء کا مطلقاً علم نہیں ہو سکتا۔ یہ کام زیادہ بیّن طور پر فائلو نے کیا جو لارِنِسا کا رہنے والا تھا۔ وہ ۸۸ھ ق۔م میں فرار ہو کر روما چلا گیا جہاں وہ سسرو کا معلم بنا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی وفات ۸۰ھ ق م کے قریب واقع ہوئی۔ وہ کلیٹوماکس کا شاگرد تھا اور بعد میں اس کا جانشین بھی ہوا۔ اُس نے فلسفے کا صرف یہی مقصد قرار نہیں دیا کہ وہ انسانوں کو راہِ سعادت کی سمت بتا دے۔ اُس نے اخلاقی نظریات کو مفصل طور پر پیش کیا، غلط خیالات کی تردید کی اور صحیح خیالات کی تلقین۔ اگر وہ تمام تصورات کی صداقت میں شک کرتا تو اُس قسم کی تعلیم کو پیش نہ کر سکتا اس لیے اگرچہ رواقی نظریۂ معیار کی تردید میں وہ کارنیاڈیز کا ہم خیال ہے اور اشیاء کی نسبت علے الاطلاق یقینی علم کو ناممکن سمجھتا ہے لیکن وہ قوتِ علم کو مطلقاً بیکار نہیں جانتا اور یہ کہتا ہے کہ آرسیسی، لاس اور کارنیاڈیز بھی علم کے بالکل منکر نہیں تھے۔ بعض باتیں ایسی ہوتی ہیں کہ وہ یقین پیدا کر دیتی ہیں خواہ وہ یقین مطلق کے درجے تک نہ پہنچے۔ وہ محض احتمال اور یقینی علم کے بین بین اضافی یقین کا قائل تھا۔

اس بات کو کہ اس قسم کی درمیانی حالت ناقابل قبول ہے، فائلو کے شاگرد اور جانشین انٹیوکس نے محسوس کیا۔ یہ بھی سسرو کا معلم تھا، اس کا سن وفات ۶۹ ق۔ م کے قریب ہے۔ آخر یہی مسئلے پر فائلو سے اس کا جھگڑا ہو گیا۔ افلاطونی اکاڈمی کو پوری طرح ارتیابیت سے اثباتیت کی طرف لے آیا۔ تشکیک کے خلاف دیگر اعتراضات میں سے اس کو ایک بڑا اعتراض رواقیین کی طرح یہ تھا جس کو وہ سب سے زیادہ وزنی سمجھتا تھا کہ یقینی عقیدے کے بغیر معقول کردار ناممکن ہے۔ لیکن اُس نے ارتیابیت کے خلاف علمی دلائل بھی پیش کیے کہ اگر صداقت نہ ہو تو احتمال کے کچھ معنی نہیں ہو سکتے۔ یہ کہنا کہ کسی چیز کا دعویٰ نہیں کر سکتے خود ایک دعویٰ ہے اور یہ استدلال کرنا کہ ثبوت ناممکن ہے خود ایک ثبوت ہے اس لئے اس قسم کا ہر ایک قول متناقض ہوتا ہے۔ اگر صحیح اور غلط میں تمیز نہیں ہو سکتی تو یہ ناممکن ہے کہ کسی تصور یا اور امر کو غلط کہہ سکیں۔ اگر ہم اس سے یہ پوچھیں کہ اگر صداقت کا وجود ہے تو اسے کہاں تلاش کریں تو انٹیوکس کا جواب یہ ہے کہ اس چیز کے اندر جس کے بارے میں تمام اکابر حکماء متفق ہیں۔ اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کہ تمام فلسفے اساسی اصولوں پر متفق ہیں وہ افلاطونی، مشائی اور رواقی نظامات کی شرح کرتا ہے اور یہ بتاتا جاتا ہے کہ یہ تینوں مذہب محض فروعی اختلاف رکھتے ہیں اور ان کے جھگڑے زیادہ تر لفظی ہیں اصولی نہیں۔ لیکن اس بارے میں بہت سی غلط بیانی کے بغیر اس کے لیے کامیابی ناممکن تھی اس کو ذاتی دلچسپی زیادہ تر اخلاقیات سے تھی۔ اس میں اُس نے زینو، ارسطو اور افلاطون کے بین بین راستہ اختیار کرنا چاہا مثلاً اُس نے یہ کہا کہ سعادت کے لیے نیکی کافی ہے لیکن سعادت کے درجۂ کمال کے لیے جسمانی اور خارجی اسباب بھی ضروری ہیں۔ اس پر یہ الزام لگایا جاتا تھا کہ وہ اپنے آپ کو افلاطونی کہتا ہے حالانکہ وہ دراصل رواقی ہے۔ حقیقت میں وہ نہ یہ تھا اور نہ وہ بلکہ محض ایک

انتخابی تھا۔

جیسا کہ سسرو اور انیسیڈیمس کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے، انٹیوکس کی وفات کے بعد یہ انداز فکر اکاڈمی میں جاری رہا۔ ۵۱ ق۔م تک اس جماعت کا صدر ارسٹس تھا جو انٹیوکس کا بھائی تھا لیکن تھوڑے ہی عرصے کے بعد فیثا غورثی تفکرات کی طرف میلان اس کے ساتھ شامل ہوگیا۔ پہلی صدی قبل مسیح کے آخر میں یہ میلان یوڈورس میں پایا جاتا ہے۔ وہ ایک انتخابی ہے جس کی اخلاقیات رواقی ہے اس کے کچھ مدت بعد تھراسلس میں بھی یہی انداز پایا جاتا ہے۔ ایریس ڈائڈیمس جو آگسٹس کا استاد تھا وہ رواقی جماعت کا رکن شمار ہوتا تھا لیکن اس کی تصنیف کے وہ حصے جو اب ملتے ہیں اور جن میں اس نے زیادہ اہم فلسفیانہ نظامات کا خاکہ پیش کیا ہے، بالکل انٹیوکس کی طرز پر لکھے گئے ہیں اور رواقی اور افلاطونی کا فرق محض برائے نام ہے۔

سویڈا اس نے پوٹامو اسکندروی کو بھی آگسٹس کا معاصر بیان کیا ہے۔ یہ فلسفی اپنی جماعت کو انتخابی کہتا تھا۔ اس تعلیم کی نسبت جو کچھ ہم تک پہنچا ہے اس میں انٹیوکس کا اسلوب نمایاں ہے یہ تعلیم دوسروں کے افکار کو سطحی طور پر ترکیب دے کر مرتب کی گئی تھی۔

۸۲۔ مشائی جماعت

یہ انتخابیت اُس زمانے کے مشائین میں اس قدر رائج نہیں تھی اینڈرونیکس نے جو ۵۰۔۶۵ ق۔م کے قریب ایتھنیا میں مشائی جماعت کا امام تھا ٹرائیوتحومی کی معاونت سے ارسطو کی تصانیف کا ایک ایڈیشن شائع کیا۔ اُس نے اُن کے اصلی ہونے کی نسبت بھی تحقیقات کی اور

اُن پر شرحیں لکھیں۔ یہ اشائیئین ارسطو کے فلسفے کے گہرے مطالعے کی محرک ہوئیں جس کے لیے اس جماعت نے اپنے آپ کو وقف کر دیا۔ اُس کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ جو خیالات درحقیقت ارسطو کے نہیں تھے وہ آسانی سے اُس کی طرف منسوب نہیں ہو سکتے تھے۔ لیکن باایں ہمہ اندرونیکس اور اُس کا شاگرد ؟ دونوں ارسطو کے مقابلے میں اپنی آزادانہ رائے کو ترک نہیں کرتے۔ بیٹس نے بقائے روح کے انکار اور دیگر مسائل میں مشائی تعلیم کے فطریتی نقطۂ نظر کو پیش کیا۔ اسی طرح زینارکس نے ایتھر کی نسبت ارسطو کی تعلیم کی تردید کی۔ ہمیں اس بات کا علم نہیں کہ وہ مشائی کون تھا جس نے ۵۰ ق م کے قریب ایک رسالے میں قدامتِ عالم کی حمایت کی جو فائلو کے نام سے ہم تک پہنچا ہے اور جس میں یہودیت نے بہت سے اضافے کیئے ہیں۔

مشائی جماعت میں بھی بعض لوگ ایسے تھے جو ارسطو کی تعلیم میں خارجی عناصر کا پیوند لگانے کے لیے تیار تھے اس کی شہادت ان دو رسالوں سے ملتی ہے جو ہمارے ارسطاطالیسی مجموعے میں داخل ہیں۔ ایک کا نام De Mundo ہے اور دوسرا فضائل و سیئات پر ہے۔ موخر الذکر بہ نسبت ارسطو کے افلاطونی تعلیم فضیلت سے قریب تر ہے لیکن یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی مشائی ہی کی تصنیف ہے۔ کتاب (De Mundo) کسی ایسے مشائی کی تصنیف ہے جس نے اسے بہرحال پوسیڈونیوس کے بعد لکھا ہے کیونکہ اس کی جوّیات (Meteorology) کو اس نے آزادانہ طور پر استعمال کیا ہے۔ اس کتاب کا مقصد خاص طور پر یہ ہے کہ ارسطاطالیسی توحید کو رواقی وحدتِ وجود کے ساتھ ملا دے اور وہ اس طریقے سے کہ خدا کی نسبت یہ فرض کیا جائے کہ اپنے جوہر کے لحاظ سے وہ کائنات سے خارج ہے اور اس قدر وَرَاءُ الوَرا ہے کہ عالم کی تفصیلات میں نہیں اُلجھ سکتا لیکن تمام عالم میں اس کی قوت اور اس کا عمل جاری و ساری ہے اس لیے رواقیین جو

صفات و اعمال اس کی طرف منسوب کرتے ہیں وہ حقیقت میں خدا ہی کے ہیں۔ اس بات میں افلاطون، ہیراقلیتوس اور آرفیوس متفق ہیں۔

۴۳۔ سسرو۔ وارو اور سکسٹس کے پیرو

آخری صدی قبل مسیح کی انتخابیت اس زمانے کے رومائی فلاسفہ میں سے سب سے زیادہ مخصوص طور پر ظاہر ہوتی ہے۔ ان میں سے تاریخ میں ممتاز ترین مفکر سسرو ہے (۱۰۶ء سے ۴۳ء ق م)۔ یہ امتیازی حیثیت اس کو کسی دقت نظر یا آزادی فکر کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کمال کی وجہ سے حاصل ہے کہ وہ یونانی حکماء کی تعلیمات کو نہایت صفائی کے ساتھ پیش کرتا ہے۔ اپنے معاصرین اور بعد کی نسلوں کے لاطینی پڑھنے والوں کے لیے وہ ان فلاسفہ کے افکار کو نہایت عمدگی سے بیان کرتا ہے حالانکہ اس بارے میں اس کے معلومات بہت سطحی تھے سسرو اپنے تئیں جدید اکاڈمی کا ایک رکن تصور کرتا ہے اور اس جماعت کی اس عادت پر کاربند ہے کہ مسئلۂ زیر بحث کے دونوں پہلوؤں کو واضح کر دیا جائے لیکن کوئی قطعی فیصلہ نہ دیا جائے۔ مگر اس کے ارتیاب کے محرک اس قدر وہ علمی وجوہ نہیں جو اس نے اکاڈمی والوں سے لیے، بلکہ فلسفیانہ اسناد کی پیکار اس کے لیے تشکیک کا باعث ہوئی اگر یہ مشکل حل ہو جائے تو وہ شروع سے تشکیک کو ترک کرنے پر تیار معلوم ہوتا ہے۔ کامل علم کی طرف سے وہ مایوسی کا اظہار کرتا ہے لیکن احتمال اس کے ہاں کارنیاڈیز سے بھی زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ اخلاقی اصول اور دینیاتی

وانسانی مسائل کے ساتھ جو اُن کے ساتھ وابستہ ہیں اُس کو گہری دلچسپی تھی۔ ان چیزوں کی نسبت وہ نہایت تیقن سے گفتگو کرتا ہے اس کا عقیدہ یہ ہے کہ ان امور کی نسبت صحیح تصوّرات ہمیں فطرت کی طرف سے ودیعت ہوئے ہیں۔ ان اصول کو براہِ راست ہم اپنے شعور سے اخذ کر سکتے ہیں اور اتفاق عامہ سے ان کی تصدیق ہو سکتی ہے۔ اس بنا پر وہ جو نظریات قائم کرتا ہے وہ طبع زاد بھی نہیں اور ان میں اختلاف بھی بہت پایا جاتا ہے۔ اپنی اخلاقیات میں وہ ابیقوریت کی قطعی مخالفت کرتا ہے لیکن رواقی افلاطونی اور مشائی تعلیمات میں وہ کہیں ثبات کے ساتھ قدم نہیں رکھتا۔ وہ رواقی اصول کی عظمت کا مداح ہے لیکن جو تنگ اور یک طرفہ خیالات ان کے ساتھ وابستہ ہیں ان کو قبول نہیں کرتا دینیات کے اندر وہ سچے دل سے خدا کی ہستی اور اس کی ربوبیت کی صداقت کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ نفسیات میں وہ بقائے روح اور اختیار کا قائل ہے لیکن خدا اور روح کی ماہیت کی نسبت وہ یقینی طور پر کوئی دعویٰ پیش نہیں کرتا۔ اگرچہ عام طور پر وہ افلاطونی روحیت کی حمایت کرتا ہے لیکن رواقی مادیت کے اثر سے بھی پوری طرح مبرّا نہیں ہے۔ اپنے قومی مذہب کے ساتھ اس کا کوئی خاص گہرا تعلق نہیں ہے لیکن جماعت کی خاطر وہ اس کو قائم رکھنا چاہتا ہے اور جہاں تک ہو سکے اس کو توہمات سے منزہ کرنے کا آرزومند تھا۔

سسرو سے نہایت قریب اس کا دوست وارو (Varro) ہے (۱۱۶ - ۲۷ ق م) لیکن وہ اتنا فلسفی نہیں ہے جتنا کہ عالم ہے۔ وہ انٹیوکس کا پیرو ہے اور اخلاقیات میں جسے وہ فلسفے کا اہم ترین حصہ خیال کرتا ہے، وہ اس کی پیروی کرتا ہے لیکن انٹیوکس کی طرح وہ رواقیین بلکہ رواقی مادیت سے بہت قریب ہو جاتا ہے۔ دینیات میں وہ بہت زیادہ رواقیین خاصکر پانیٹیوس کا ہم عقیدہ ہے۔ وہ خدا کو کائنات کی روح قرار دیتا ہے اور دیوتاؤں کو اس روح کی مختلف قوتیں تصور

کرتا ہے جو عالم کے مختلف حصوں میں کام کرتی ہیں۔ اسی حیثیت سے وہ ان دیوتاؤں کی پرستش کا بھی قائل ہے لیکن شعرا کی دیومالا کے خلاف بڑی شدت سے اعتراض کرتا ہے۔ اس نے مروجہ دین کے بعض اہم حصوں کی کھلم کھلا مخالفت بھی کی۔ رواقیت کی ایک شاخ وہ جماعت تھی جس کی بنا سنہ ۴۰ ق م میں سکسٹیوس نے ڈالی جو روما کے ایک سربرآوردہ خاندان کا رکن تھا۔ اس کا بیٹا اس کا جانشین ہوا لیکن اس کے بعد یہ جماعت ناپید ہو گئی۔ سوٹیون اسکندروی بھی اسی جماعت کا ایک رکن تھا جو سنہ ۱۸ء یا سنہ ۲۰ء کے قریب سینیکا اور کورنیلیوس کا استاد تھا۔ جہاں تک ہمیں ان لوگوں کی نسبت کچھ معلوم ہے یہ فلاسفۂ اخلاق معلوم ہوتے ہیں جو رواقی اصولوں کی پرزور حمایت کرتے ہیں لیکن ان کا اثر ان کی شخصیت کی وجہ سے معلوم ہوتا ہے نہ کہ کسی خاص ممتاز علمی تحقیقات کی وجہ سے۔ سوٹیون کی تعلیم میں فیثاغورثی عناصر رواقیت کے ساتھ ملے جلے پائے جاتے ہیں وہ بھی اپنے استاد کی طرح گوشت سے پرہیز کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ استاد عام وجوہ کی بنا پر یہ تعلیم دیتا تھا لیکن سوٹیون نے اواگون کو اس کی وجہ قرار دیا۔ سکسٹیوس کے پیرو روح کو اگر غیر مادی کہتے تھے تو یہ ضرور کسی حد تک افلاطون کے اثر کی بدولت ہوگا۔

۸۴۔ بعد مسیح کی ابتدائی صدیاں

رواقی جماعت

آخری صدی قبل مسیح میں ابیقوریین کو مستثنٰی کر کے

فلاسفہ کا جو عام انداز فکر تھا وہ بعد مسیح کی ابتدائی صدیوں میں بھی جاری رہا لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس قسم کے الہیاتی تفکرات بھی شامل ہوتے گئے، جنھوں نے آخر میں نوفلاطونیت میں تکمیل پائی۔ مذاہب فلسفہ اپنی الگ الگ حیثیت میں صرف جاری ہی نہیں رہے بلکہ ارسطو اور افلاطون کی تصانیف کے مطالعہ سے ان کو تقویت پہنچی جب مارکس آریلیس نے سنہ ۱۷۶ء میں ایتھنز میں چار بڑے بڑے مذاہب کے لیے وقفی کرسیاں قائم کردیں تو گویا حکومت کی طرف سے ان کی مستقل حیثیتوں کو تسلیم کرلیا گیا (ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک کے لیے دو دو کرسیاں قائم ہوئیں) لیکن اب ان کے اختلافات کو زیادہ اہمیت نہیں دی جاتی تھی اس لیے اس زمانے میں مختلف تعلیمات کا امتزاج جابجا ملتا ہے اور ہر طرف یہ میلان پایا جاتا ہے کہ فلسفے کے ان عملی نتائج کی طرف رجوع کیا جائے جن پر لوگ آسانی سے متفق ہوسکتے ہیں خواہ وہ خالص علمی امور میں اختلاف رکھتے ہوں۔

شاہنشہی زمانے کے متعدد رواقیین میں سے جن کے ناموں سے ہم آشنا ہیں مفصلۂ ذیل قابل ذکر ہیں۔ ہیراقلیتوس "ہومری تمثیلات" کا مصنف۔ وہ اگسٹس کا معاصر معلوم ہوتا ہے اس کی تصنیف اب بھی ملتی ہے۔ اٹالوس جو سینیکا کا معلم تھا۔ چیریمون جو ایک مصری پروہت تھا اور نیرو کا اتالیق تھا۔ سینیکا اور اس کے معاصرین انیوس، کورنوتوس جس نے دیوتاؤں پر ایک رسالہ لکھا۔ پرسیوس، فلاکوس اور اینیوس لوکانوس جو سینیکا کا بھتیجا تھا۔ موسونیوس روفوس اور اس کا چیلا اپکٹیٹوس۔ یوفراتوس جس نے بے حد معمر ہوجانے پر ۱۱۸ء میں زہر کھالیا۔ کلیومیڈیز جو ہڈرین یا پائس کے عہد میں تھا، جس نے ہیئت پر ایک کتاب لکھی۔ اور شاہنشاہ مارکس اریلیوس، انٹونینوس۔ لیکن ان میں سے جہاں تک ہمیں علم ہے فقط

سینیکا، موسونیوس، اپکٹیٹس اور مارکس کے افکار میں اُمیج پائی جاتی ہے باقی سب ایسے ہیں جنھوں نے محض اپنے فرقے کی روایات کو جاری رکھا۔ سینیکا ابتدائے سن عیسوی کے چند ہی سال بعد قرطبہ میں پیدا ہوا وہ شاہنشاہ نیرو کا اتالیق اور کچھ عرصے تک اس کا مشیر رہا ۶۵ء میں ایک سازش کے الزام میں اسی کے حکم سے اس نے خودکشی کی کسی اہم مسئلے میں اس نے اپنے مذہب کی تعلیم کی مخالفت نہیں کی لیکن اگر قدیم رواقیت سے اس کا مقابلہ کیا جائے تو اس کے اندر ایک نئی روح کا پتہ چلتا ہے پہلی بات تو یہ ہے کہ وہ خاص طور پر فقط فلسفۂ اخلاق تک اپنے تئیں محدود کرتا ہے۔ وہ رواقی منطق سے واقف ہے لیکن اس کی تفصیلات میں پڑنا نہیں چاہتا وہ طبیعیات کی عظمت کا قائل ہے۔ اپنی تصنیف Naturales Quaestiones میں وہ پوسیڈونیوس کی تجزیات Meteorology سے اخذ کرتا ہے لیکن اس کے اندر فقط اسے الہیاتی اور انسیاتی مسائل سے اس کو خاص طور پر دلچسپی ہے جو عملی زندگی میں کام آسکیں۔ رواقی مادیت اور وحدت الوجود کی تردید کئے بغیر وہ رواقی تصور خدا میں ان اخلاقی پہلوؤں کو خاص طور پر نمایاں کرتا ہے جن کے ساتھ ربوبیت اور مشیت کا عقیدہ وابستہ ہو سکے انسیات میں بھی وہ اس عقیدے کو واضح کرنا چاہتا ہے کہ روح انسانی روح الٰہی سے قریبی تعلق رکھتی ہے۔ اسی طرح وہ حیات بعد الموت کے عقیدے کی بھی تعلیم دیتا ہے۔ اگرچہ وہ قدیم رواقی اخلاقیات کے اصول اور قواعد زندگی کو دہراتا ہے لیکن اس کی اخلاقی تعلیم ان کے ساتھ پوری طرح منطبق نہیں۔ انسان کی کمزوری اور معصیت کشی کا اس کے دل پر اس قدر گہرا نقش ہے کہ وہ اس کی تصویر کھینچتے ہوئے مبلغ پولوس سے بیحد مماثل معلوم ہوتا ہے

اسی لیے اس کی تعلیم میں اخلاقی مطالبات کے اندر اصلی رواقیت کی خود اعتمادی کا پایا جانا ناممکن ہے۔ چونکہ اس کو اس دنیا میں نہ کہیں عارف کامل مل سکتا ہے اور نہ وہ خود عارف کامل بن سکتا ہے اس لیئے وہ اس بات کی طرف مائل ہے کہ اخلاقی تقاضوں کو معمولی انسانی سطح سے اونچا نہ کرے وہ اس بات کا متمنی ہے کہ انسان اخلاقی ہمت سے تمام خارجی اسباب سے مستغنی ہو جائے وہ بڑے ذوق و شوق کیلے اس قسم کی آزادی کی ستائشگری کرتا ہے لیکن اس کے باوجود وہ شدید رواقیین کے مقابلے میں خارجی منافع و مضرات کو بہت زیادہ اہم قرار دیتا ہے۔ دیگر رواقیین کی طرح وہ تمام انسانوں کے فطری ربط پر بہت زور دیتا ہے لیکن بنی نوع انسان کی تمام جماعت کے مقابلے میں کسی ایک مملکت کو مرکزِ توجہ بنانا وہ مردِ عاقل کے شایانِ شان خیال نہیں کرتا اگرچہ قدیم رواقیین ایسا خیال نہیں کرتے تھے اس کی جہاں وطنی میں اس کے دیگر ہم مذہبوں کی نسبت رحم اور ہمدردی کے جذبات زیادہ نمایاں ہیں۔ اس کے اخلاق کا اثر اس کی انسیات اور دینیات پر ہوا۔ نفسانی خواہشات اور جذبات کے ہیجان کو شدت سے محسوس کرنے کی وجہ سے، وہ اپنی مادیت کے باوجود جسم اور روح کے تخالف پر بہت زور دیتا ہے۔ کئی مقامات پر وہ قیود جسمانی سے آزادی کی تمنا کرتا ہے اور موت کی تعریف کرتا ہے کہ وہ سچی زندگی کا آغاز ہے۔ اس کا یہ انداز اتنا رواقی نہیں جتنا کہ افلاطونی ہے۔ اسی بنا پر وہ پوسیڈونیوس اور افلاطون کی طرح وہ روح کے اندر ایک عقلی اور دو غیر عقلی حصوں کا قائل ہے جس قدر عقل اور حواس کی پیکار میں وہ عقل کو انسان کے اندر الہٰی عنصر قرار دیتا ہے اور اس کے قانون کو ارادۂ الہٰی کے مرادف سمجھتا ہے اسی قدر وہ خدا کو بھی مادہ سے جس کے مقابلے میں ایک قوتِ فاعلہ

تصور کرتا ہے۔ اس کے نزدیک خدا کی سچی عبادت پاکیزگیٔ قلب اور عرفان کے ذریعے سے ہوتی ہے نہ کہ حیوانوں کی قربانیوں سے خدا کی عبادت کا اصل مقام سینے کے اندر ہے نہ کہ سنگ و خشت کے معبدوں میں۔ رومائی رواقیت کے ایک ذی وقار نمائندے کی حیثیت سے وہ دیومالا کی لغویات اور مروجہ عبادت کے توہمات کا بری طرح قلع قمع کرتا ہے۔

موسونیس روفس نے اور بھی زیادہ اپنے تئیں بالکل اخلاقیات تک محدود رکھا۔ نیرو اور فلاوی کے عہد میں بحیثیت معلم فلسفہ روما میں اس کی بہت عزت تھی اس کے خطبات کے بہت سے اجزا ملتے ہیں جن کو پولیو نے محفوظ کیا۔ اس کے نزدیک نیکی ہی فلسفے کی واحد غایت ہے۔ عام لوگ اخلاقی مریض ہیں اور فلسفی ان کا معالج ہے نیکی کا تعلق اس قدر تعلیم کے ساتھ نہیں جتنا کہ عمل اور تربیت کے ساتھ ہے۔ اس کا میلان انسان میں فطری طور پر پایا جاتا ہے جس کو آسانی سے ترقی دے کر یقین کے درجے تک پہنچا سکتے ہیں اصلی ضرورت اس بات کی ہے کہ اس یقین کا علمی اطلاق کیا جائے۔ لہذا فلسفی کو بہت کم علمی نظریات کی ضرورت ہے اس کو چاہیئے کہ وہ انسانوں پر یہ ثابت کر سکے کہ کیا کچھ انسان کے قبضۂ قدرت میں ہے اور کیا نہیں ہے ہمارے خیالات کا علمی اطلاق ہمارے اختیار میں ہے اس کے علاوہ ہمارے قبضہ میں کچھ نہیں۔ اس لئے ہماری نیکی اور مسرت کا مدار اسی پر ہے باقی تمام چیزیں انساں کے لئے نیک ہیں نہ بد۔ ان کے آگے غیر مشروط طور پر سر تسلیم خم کرنا چاہیئے۔ زندگی پر ان اصول کے اطلاق میں اس نے ایسی اخلاقی تعلیم پیش کی ہے جو پاکیزہ ہے اور بعض امور میں اس کے اندر رواقی سادگی انسانی ہمدردی اور دکھ دینے والوں سے بھی نرمی کے برتاؤ کی تلقین کی گئی ہے۔ موسونیس کے خطبات کا سامعین پر بہت گہرا اثر ہوتا تھا لیکن علمی

حیثیت سے اُن میں کوئی نئی بات معلوم نہیں ہوتی۔

ہیراپولیس کا رہنے والا اپکٹیٹس، موسونیس کا شاگرد تھا وہ نیرو کے عہد میں روما میں رہتا تھا وہ پہلے غلام تھا اس کے بعد آزاد ہوگیا۔ جب ڈومیٹین نے تمام فلاسفہ کو روما سے بدر کردیا تو وہ ۹۴ء میں نکوپولس چلا گیا۔ یہاں پر فلادیس اریونس اس کے سامعین میں سے تھا جس نے اس کے خطبات کے مضامین کا ایک خاکہ تیار کیا۔ اپنے استاد کی طرح وہ بھی فقط نیکی کی تربیت اور اخلاقی امراض کے علاج کو فلسفے کی غایت قرار دیتا ہے عام طور پر رواقی تعلیم اس کے افکار کی اساس ہے لیکن وہ منطقی تحقیقات کو زیادہ اہم نہیں سمجھتا اور طبیعیات میں بھی وہ فقط چند باتوں کو اخلاقی اصول کی تاسیس کے لئے ضروری خیال کرتا ہے اور وہ باتیں اس قسم کی ہیں مثلاً خدا کے وجود کا عقیدہ اور یہ کہ وہ انسانوں کی نگہبانی کرتا ہے، کائنات کی معقولیت، خدا اور انسانی روح کی مماثلت۔ اپنی مادیت کے باوجود وہ بھی سینیکا کی طرح روح اور جسم کو بالکل الگ الگ سمجھتا ہے لیکن روح کی حیات بعد الموت کا قائل نہیں۔ اخلاقی تعلیم کے لیے وہ استدلالات کی بہت زیادہ ضرورت محسوس نہیں کرتا کیونکہ موسونیس کی طرح اس کا بھی عقیدہ ہے کہ اخلاق کے عام اصول فطری طور پر انسان کی طبیعت میں پائے جاتے ہیں اور وہ بھی یہی کہتا ہے کہ فقط ایک چیز ہمارے قبضۂ قدرت میں ہے اور وہ ہمارا ارادہ یا ہمارے خیالات کا استعمال ہے۔ اپکٹیٹس کے نزدیک ہماری مسرت اور سعادت کا دارومدار اسی پر ہے۔ اس کے علاوہ وہ کسی چیز کو قابل اعتنا نہیں سمجھتا اس لئے قابلِ آرزو اور قابل رد چیزوں کا فرق اس کے لئے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا ان خیالات میں وہ کلبیت کے قریب ہوجاتا ہے لیکن شادی اور آئینی زندگی کے معاملے میں وہ پوری طرح کلبیت کے ہمزبان ہے اور سچے فلسفی کو کلبی ہی قرار دیتا ہے دوسری طرف وہ یہ تعلیم دیتا ہے

کہ واقعاتِ عالم کے مقابلے میں کامل تسلیم و رضا سے کام لینا چاہئے اور تمام نوع انسان کے ساتھ پوری ہمدردی اور فیاضی برتنی چاہئے اس تعلیم کو وہ خدا کے عقیدے کے ساتھ وابستہ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ خدا کی نظر میں تمام انسان برابر ہیں۔ عام طور پر اس کے فلسفے میں ایک مذہبی رنگ پایا جاتا ہے۔ فلسفی کو وہ خدا کا خادم اور اس کا پیغامبر سمجھتا ہے۔ اپنے قومی مذہب کی نسبت وہ آزادانہ عقیدہ رکھتا ہے۔ بہ نسبت ایک باقاعدہ فلسفی کے اس کی حیثیت زیادہ تر ایک پرجوش معلم اخلاق کی ہے۔

مارکس آریلیس انٹونینس۔ ۱۲۱ء میں پیدا ہوا ۱۳۸ء میں حکومت میں شریک رہا ۱۶۱ء میں قیصر روما کے تخت پر بیٹھا اور ۱۸۰ء میں وفات پائی۔ وہ اپکٹیٹس کا مداح تھا اور رواقیت کے عام عقیدے میں اس سے متفق تھا محض نظری تحقیقات کی طرف مائل نہیں تھا اشیاء و امور کی نسبت مذہبی نظر رکھتا تھا اور اپنی نفسی کیفیات میں منہمک رہتا تھا۔ وہ مشیتِ الٰہی کا معتقد تھا اور اس کا عقیدہ تھا کہ کائنات کے نظام سے اس کی شہادت ملتی ہے کہ خدا انسان کا پروردگار اور نگہبان ہے۔ وہ اپنے آپ کو غیر معمولی طور پر بھی انسانوں پر منکشف کرتا ہے اس لئے فطرت جو کچھ پیدا کرے اور دیوتا جو کچھ کریں اس پر راضی رہنا چاہئے۔ چونکہ کسی شئے کو ثبات نہیں اور خود فنا پذیر ہے اس لئے کسی خارجی چیز کو خیر سمجھ کر اس کی خواہش نہیں کرنی چاہئے اور کسی خارجی چیز کو مضر سمجھ کر اس سے ڈرنا نہیں چاہئے انسانی روح کے الٰہی ماخذ کا عقیدہ اس کے ہاں اس امر کا متقاضی ہے کہ وہ فقط اپنے قلب کے اندر خدا کی پرستش کریگا اور وہیں سے طلب سعادت کرے گا۔ تمام انسانوں کی فطرت کی وحدت اس کے لئے غیر متناہی بے غرضانہ ہمدردی اور احسان علی الانسان کی محرک ہے۔ مارکس اریلیس اور اپکٹیٹس کی تعلیم میں فقط سیاسی عمل کے بارے ہی میں اختلاف نہیں ہے جس کی وجہ زندگی

میں اُن کی حیثیتوں کا اختلاف تھا بلکہ اخلاقی ثنویت کا اثر الٰہیات اور مابعد الطبیعیات پر جو پوسیڈونیس اور سینیکا کی تعلیم میں نظر آتا تھا وہ اریلیس کی تعلیم میں اور بھی نمایاں ہے۔ وہ اس عقیدے کی تعلیم دیتا ہے کہ روح موت کے کچھ عرصہ بعد خدا کی جانب رجعت کرے گی لیکن وہ روح کو نہ صرف جسم سے بلکہ نفس سے بھی ایک الگ حقیقت تصور کرتا ہے اور اسے ایک الٰہی اور فاعلی اصل خیال کرتا ہے۔ خدا کی نسبت وہ کہتا ہے کہ وہ ارواح کو اُن کے جسمانی حجابات سے معرا دیکھتا ہے کیونکہ اس کی عقل اُن سے براہ راست اتصال رکھتی ہے۔ یہاں پر رواقی مادیت افلاطونی ثنویت کی طرف عبور کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔

۸۵- کلبیئین متاخرین

سنِ عیسوی کے آغاز کے کچھ ہی عرصہ بعد کلبیت کا دوبارہ ظہور رواقی اخلاقی فلسفے کا ایک ایک طرفہ مبالغہ تھا علمی اغراض کے مقابلے میں رواقی فلسفے کے علمی عناصر جس قدر پس پشت پڑتے گئے اسی قدر وہ دوبارہ اس کلبیت کی طرف رجعت کرتی گئی جس نے وہ پیدا ہوئی تھی۔ جمہوریہ روما کی آخری صدی کے بعد جس قدر اخلاقی اور سیاسی حالات بگڑتے گئے اسی قدر یہ ضروری معلوم ہونا شروع ہوا کہ زمانے کی مصیبت اور اخلاقی کے مقابلے میں قدیم کلبیئین کا طریقہ استعمال کیا جائے جو اگرچہ عجیب و غریب تھا لیکن موثر ضرور تھا وارو نے مینپی ہجوؤں میں اپنے معاصرین کے سامنے حقیقت برہنہ کو پیش کرنے کے لئے کلبیئین کی یاد کو تازہ کیا۔ دیو جانس کے خطوط کا یہی مقصد معلوم ہوتا ہے کہ وہ کلبی جماعت کے احیاء میں مدہوں لیکن سینیکا کے بارے میں، جو اپنے معاصر کلبیئین میں سے دیمیطریس کا بڑا مداح

ہے، اس امر کو پوری طرح ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اس کے بعد نہایت سربرآوردہ نام مفصلۂ ذیل ہیں:۔ انیوموس، گاوارا کا رہنے والا ہیدریَن کے عہد میں۔ ڈیموناکس جس نے قریباً ایک سو برس کی عمر پا کر ۱۶۰ء میں ایتھنیا میں وفات پائی۔ پیرگرینوس جو بعد میں پروٹیوس کہلایا جس نے ۱۶۵ء میں اولمپیا میں سب کے سامنے اپنے تئیں سپرد آتش کیا اور اس کا شاگرد تھیاگینیز اگرچہ تہذیب و تمدن میں اس جماعت کی ایک نمایاں حیثیت ہے لیکن تاریخ علم میں اس کی اہمیت فقط بالواسطہ ہے۔ کلبیت کے بہترین نمائندے بھی افراط و تفریط سے مبرّا نہیں تھے بہت سے لوگ ایسے تھے جو اس کو آوارہ وگندہ زندگی کے لئے ایک بہانہ بنا لیتے تھے یا اس انداز سے لوگوں کے لئے جاذب توجہ ہو کر خود نمائی کے ذوق کو پورا کرتے تھے۔ ان بعد کے کلبیین میں سے کسی کے افکار میں کوئی جدّت نہیں پائی جاتی۔ دیمیطریوس بلکہ پیراگرینیوس کے پاس بھی اس کی عجوبہ کیشی کے باوجود، اخلاقی اصول کا سرمایہ وہی ہے جو ایک عرصے سے رواقیین کی بدولت انسانوں کا مشترک سرمایہ بن چکا تھا دیموناکس اپنے فلسفے میں ایک انتخابی سقراطی تھا اس کی نرم دلی اور شرافت کی وجہ سے لوگ اس کا بہت احترام کرتے تھے۔ اینوموس نے ایک کتاب لکھی جس کا نام ہے، تماشہ گروں کے خلاف؛ اس میں وہ کاہنوں پر بڑا سخت حملہ کرتا ہے اور رواقیین کے مقابلے میں اختیارِ ارادہ کی حمایت کرتا ہے لیکن ان میں سے کوئی بھی کسی قسم کی علمی خدمات کے لئے مشہور نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ کلبیت کوئی علمی فلسفہ نہیں بلکہ زیادہ تر ایک انداز زندگی کا نام تھا اسی لئے فلسفیانہ نظامات کے تغیرات کا بعد کی کلبیت پر بہت کم اثر ہوا نو فلاطونیت کو مستثنےٰ کرتے ہوئے یہ باقی تمام مذاہب کے بعد تک باقی رہی اور پانچویں بلکہ چھٹی صدی کے آغاز تک اس کو پیرو ملتے رہے۔

۸۶۔ مشائی جماعت دورِ عیسوی میں

اندونیکوس نے اس کو جس سمت میں ڈال دیا تھا اس کی وجہ سے مشائیت نو فلاطونیت کے ساتھ ایک عام امتزاج کی طرف مائل تھی۔ اس دور میں اس کی تاریخ کے فقط چند اجزا ہمیں ملتے ہیں اس کے جن پیرووں کے ناموں سے ہم واقف ہیں ان میں سے مفصلۂ ذیل قابل ذکر ہیں۔ سنہ ۵۰ء کے قریب اسکندر، ایجی کا رہنے والا جو نیرو کے معلمین ہی سے تھا۔ سوتیون اور شاید ایکیکوس بھی اسی زمانے کا معلوم ہوتا ہے۔ ہیڈرین کے عہد میں اسپاسیوس اور ادراستوس جو نہایت ممتاز مشائی تھا سنہ ۱۵۰ء اور سنہ ۱۸۰ء کے قریب ہرمینوس۔ سنہ ۱۸۰ء کے قریب ارستوکلیز اور سوسیگینز جو بہت اعلیٰ درجے کا ریاضی داں تھا سنہ ۲۰۰ء کے قریب اسکندر افرودیسی۔ ان لوگوں کا کام زیادہ تر یہی رہا کہ ارسطو کی تصانیف کی شرح اور اس کی تعلیم کی حمایت کرتے رہیں۔ کہیں کہیں ان کے بیانات کے جو حوالے ملتے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی اہم بات میں ارسطو سے انحراف نہیں کرتے لیکن ارستوکلیز کی مثال سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بعد کے زمانے کے مشائی بھی ایسے خیالات سے پوری طرح احتراز نہیں کرتے تھے جو اصل میں ان کے مذہب سے تعلق نہیں رکھتے تھے۔ اگرچہ اس ممتاز مشائی کا یہ عقیدہ تھا کہ روح الٰہی تمام عالم مادی کے اندر رہتی اور عمل کرتی ہے اور جہاں کہیں کوئی عضوی وجود اس کو قبول کرنے کی استعداد رکھتا ہے وہ انفرادی انسانی نفس کی صورت اختیار کرتی ہے، لیکن وہ رواقی انداز میں خدا کو روح کائنات بھی کہتا ہے اس کے معاصر اتینا گوراس کے بیان کے مطابق اس وقت کے مشائین کا یہی مذہب تھا۔ ارستوکلیز کا پیرو اسکندر

افرودسی جو شارح، کے نام سے مشہور ہے، اس خیال میں شریک نہیں تھا جو رواقی وحدۃ الوجود کے قریب جا پہنچتا ہے۔ لیکن ارسطو کی تعلیم سے پوری طرح واقف ہونے اور کامیابی سے اس کی حمایت کرنے کے باوجود وہ اس کی تعلیم کے فطرتیتی تعینات میں بعض اہم امور میں اس سے اختلاف کرتا ہے۔ وہ ارسطو کی طرح اس بات کا قائل ہے کہ جوہر ہی حقیقت فقط فرد ہی کی ہے لیکن ارسطو سے اختلاف کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ فرد کلی سے پہلے ہے، تصورات کلیہ فقط ہمارے ذہنوں میں پائے جاتے ہیں اور ان کے اصلی معروضات افراد اشیاء ہوتے ہیں۔ مزید برآں انسان کے اندر وہ روح کے اعلیٰ حصے کو ادنےٰ سے قریب تر کر دیتا ہے نفس فاعلہ کو روح سے الگ سمجھتا ہے اور اس کی توجیہ یہ کرتا ہے کہ الٰہی روح انسانی روح پر عمل کرتی ہے۔ انسان فقط فکر کی استعداد لے کر پیدا ہوتا ہے جو بالقوٰے ہوتی ہے۔ جیسے جیسے وہ زندگی میں ترقی کرتا ہے ویسے ویسے وہ بالفعل مکتسب ہوتی جاتی ہے اس تعلیم کے سلسلے میں وہ ارسطو کے مقابلے میں زیادہ شدت کے ساتھ بقائے روح سے انکار کرتا ہے۔ علاوہ ازیں ربوبیت کو وہ مطلقاً فطرت یا اس قوت کے ساتھ منسوب کرتا ہے جس کا فیضان اعلیٰ سے ادنےٰ طبقات کی طرف ہوتا ہے اور خاص انسانوں کی بھلائی فطرت کے اس اندازِ عمل سے خارج ہے۔ اسکندریہ کے بعد خاص مشائی فلسفے کا کوئی مستند معلم ہمیں نظر نہیں آتا تیسری صدی کے اختتام سے پیشتر ہی ارسطا طالیسی تعلیمات کا خاص مقام نو افلاطونی جماعت تھی۔ تھیمسٹیس جیسے لوگ افلاطونی کہلانے کی بجائے مشائی کہلانا زیادہ پسند کرتے تھے لیکن وہ درحقیقت ایک حد تک ارسطو کے محض شارح تھے اور ایک حد تک انتخاب پسند تھے۔

۸۷۔ پہلی صدی عیسوی کے فلاطونیین

افلاطونی جماعت ہی انتخاب پسندی کا ملجا بنی رہی ابتدائی دو صدیوں میں اس کے ممتاز ترین ارکان مفصلۂ ذیل تھے۔ اموینوس مصری جو سنہ ۶۰ء کے قریب ایتھنیا میں تعلیم دیتا تھا اور اس کا شاگرد پلوٹارک، مشہور فلسفی اور سیرت نگار، جس کا زمانۂ حیات سنہ ۴۸ء اور سنہ ۱۲۵ء کے مابین معلوم ہوتا ہے۔ گائس کالویسیوس ٹورس، پلوٹارک کا شاگرد تھیو سمرنا کا رہنے والا جو ہیڈرین اور انٹونیوس پائس کے عہد میں تعلیم دیتا تھا البینوس، گائس کا شاگرد، جس کے درس میں سمرنا میں جالینوس سنہ ۱۵۲ء کے قریب شریک ہوتا تھا اور بنگرنیوس مکسیموس اور اپولیوس جو اس کے معاصرین تھے۔ اٹیکوس، نیومینوس کرونیوس، عیسائیت کا مشہور مخالف سلسوس اور بلاشبہ سیوروس بھی مارکس اریلیس کے عہد کے آدمی ہیں اٹیکوس کا شاگرد ہارپوکراٹیون کا زمانہ بھی اسی شاہنشاہ کے عہد کے قریب کا ہے۔ ان میں سے بعض ایسے تھے جو اس کو گوارا نہیں کرتے تھے کہ خارجی عناصر حقیقی فلاطونیت کی جگہ لے لیں۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ پلوٹارک کے بعد اور اس سے پہلے بھی فلاطونیین بھی مشائین کی طرح اپنے بانئ مذہب کی کتابوں کی طرف خاص توجہ مبذول کرنے لگے تھے مثلاً ٹورس نے نہ صرف رواقیین کے خلاف بلکہ ارسطاطالیسی اور افلاطونی تعلیمات کے اختلافات پر بھی کتابیں لکھیں اسی طرح اٹیکوس ارسطو کا شدید مخالف تھا تاہم ٹورس اس خیال کا منکر تھا کہ عالم کسی ایک وقت میں پیدا ہوا اٹیکوس بھی دیگر امور کی طرح اس عقیدے کے بارے میں ارسطو کی تردید کرتا ہے لیکن نیکی کے مکتفی ہونے، اور فلسفے کے یکطرفہ علمی تصور میں وہ رواقیین کے بہت قریب ہوجاتا ہے۔ فلاطونیین کی کثیر تعداد اسی انتخابیت کی سمت میں چلتی رہی

جس کی طرف انٹیوکس نے قدم اٹھایا تھا لیکن رفتہ رفتہ نوفیثا غورثی افکار جو ہمیں پلوٹارک اکسیمس اور دوسروں میں ملتے ہیں، اس میں شامل ہوتے گئے اس کے علاوہ اس جماعت کی انتخابیت کی شہادت البینوس سے بھی ملتی ہے جس کا افلاطونی تعلیمات کا خاکا افلاطونی مشائی اور رواقی نظریات کا ایک عجیب و غریب مجموعہ ہے اس بارے میں البینوس اپنے استاد گایوس کی پیروی کرتا ہے۔ سیوروس کی نسبت بھی جہاں تک ہمیں معلوم ہو سکتا ہے، یہی صحیح ہے کہ وہ بھی انتخابیت ہی کا قائل ہے۔ اس کے بعد اس میں شک نہیں ہو سکتا۔

۸۸۔ ڈیو، لیوسین اور گالن

ڈیو، لیوسین اور گالن اپنے تئیں کسی مخصوص فرقے کے ارکان نہیں سمجھتے تھے لیکن تینوں فلاسفہ میں شمار ہونا چاہتے تھے ان میں سے گالن کو ہم آسانی سے فلسفی کہہ سکتے ہیں۔ ڈیو جس کو کرائسوسٹم بھی کہتے ہیں، ایک خطیب تھا۔ ڈومیٹین نے اس کو روما سے جلاوطن کر دیا اور ٹراجان نے اس کو پناہ دی۔ جلاوطنی کے بعد اس نے کلبی پوشش اختیار کر لی۔ اس کا فلسفہ عام اخلاق سے آگے نہیں چلتا خاص خوبیوں کے باوجود اس کے اندر کوئی علمی حیثیت نہیں پائی جاتی۔ یہ زیادہ تر رواقی تعلیمات و اصول پر مبنی ہے لیوسین سماسٹہ کا رہنے والا تھا اور وہ بھی ڈیو کی طرح خطیب تھا وہ کثیر التصانیف شخص تھا اس کا زمانہ تقریباً دوسری صدی کے نصف آخر کا ہے۔ وہ فرقہ واری فلسفے کا مخالف ہے اور خاص طور پر کلبئین کی ہجو کرتا ہے جس چیز کو وہ فلسفہ کہتا ہے وہ اخلاقی نصائح کا مجموعہ ہے چونکہ وہ نظری مسائل کو ناقابل حل سمجھتا ہے اس لئے وہ عملی اخلاقی مسائل تک اپنے آپ کو محدود رکھتا ہے۔ کلوڈیس گالینوس (۱۳۱-۲۰۱) مشہور طبیب، مذکورۂ صدر دونوں سے زیادہ فلسفے میں گہرا انہماک رکھتا تھا اس نے اس پر

بہت سے رسالے لکھے جن میں سے اکثر مفقود ہیں۔ وہ ابیقورس اور تشکیک کا مخالف تھا۔ وہ ارسطو کی تعلیم کا بہت مداح تھا اگرچہ پوری طرح اس سے متفق نہیں تھا اُس نے مشائی تعلیم کے ساتھ بہت سے رواقی اور افلاطونی عناصر شامل کر لئے تھے۔ اس کے نزدیک حواس بھی ایک ذریعۂ علم ہیں اور وہ اُن کے قابل اعتبار ہونے کی حمایت کرتا ہے دوسرا ذریعۂ علم وہ حقائق ہیں جن کا اذعان نفس کو براہِ راست ہوتا ہے۔ وہ اس بات کا قائل ہے کہ عالم کے اندر مقاصد اور ذرایع میں ایک ربط پایا جاتا ہے۔ گالینوس گہرے نظری مسائل کو کچھ زیادہ اہم نہیں سمجھتا اور اُس کے بیانات میں کہیں کہیں باہم تضاد بھی پایا جاتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ اس قسم کے افکار زندگی اور عمل کے لئے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتے۔ جہاں تک ہم کو علم ہے اس کی اخلاقیات میں بھی مختلف مذاہب کے قدیم نظریات کے سوا کچھ نہیں ہے۔

متاخر متشکّکین

۵۹۔ انیسیڈیموس اور اُس کی جماعت

اگرچہ انٹیوکس کی انتخابیت نے تشکیک کو اکاڈمی سے جو اس کا خاص مقام تھا خارج کر دیا لیکن یہ فتح کامل نہیں تھی۔ انتخابیت اس طرح پیدا ہوئی تھی کہ متشککین کے حملوں نے فلسفیانہ نظامات کو بے اعتبار کر دیا تھا اس لئے تمام ادعائی عقائد کی بے اعتباری اس کی اساس میں داخل رہی اور یہ لازمی تھا کہ وہ پھر ارتیابی تعلیم کی صورت اختیار کر لے لیکن متاخرین کی اس تشکیک کو وہ اثر اور وسعت بہت عرصے کے بعد حاصل ہوئی جو اکاڈمی کی تشکیک کو حاصل تھی۔

یونانی متشککین کی یہ جماعت اکاڈمی والوں کی بجائے پرہو کے پیرووں سے اپنا رشتہ جوڑتی تھی۔ جب پرہو کے پیرو تیسری صدی میں ناپید ہوگئے تو کہا جاتا ہے کہ بطلیموس سیرینی نے اس جماعت کا احیا کیا۔ سارپیڈون اور ہیراکلائڈیز اس کے ملانذہ تھے۔ ہیراکلائڈیز کا شاگرد اینسیڈیموس تھا۔ وہ سنوسس کا رہنے والا تھا اور اسکندریہ میں تعلیم دیتا تھا۔ لیکن چونکہ پیروانِ پرہو کی یہ نئی جماعت، جدید اکاڈمی سے کوئی خاص اختلاف و امتیاز ظاہر نہ کرسکی اس لئے اینسیڈیموس اور اس کے تابعین پر جدید اکاڈمی کا اثر ناقابل انکار ہے۔ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ بطلیموس اور سارپیڈون کا اکاڈمی سے کیا تعلق تھا اور نہ یہ معلوم ہے کہ انھوں نے اپنی تعلیم کو اینسیڈیموس کی طرح عام طریقے سے پیش کیا یا نہیں۔ ارسٹوکلینز اینسیڈیموس کو پرہونی ارتیاب کا احیا کنندہ قرار دیتا ہے۔ اکاڈمی اور پرہو کی تعلیم کے علاوہ بلاشبہ تجربی اطبا کا بھی اس میں حصہ تھا اور جدید پرہونیوں کے بہت سے اساتذہ ان میں داخل تھے اگر یہ جماعت ادویہ اور معالجات کے تجربی علم تک اپنے تئیں محدود رکھنا چاہتی تھی اور امراض کی علتوں کی تحقیق کو بے کار سمجھتی تھی تو یہ لازمی تھا کہ یہ اصول توسیع پاکر تشکیک کلی تک پہنچ جائے۔

ان متشککین کی جو فہرست دیوجانس نے دی ہے اگر وہ مکمل ہے تو اینسیڈیموس سن عیسوی کے آغاز سے پیشتر بحیثیتِ معلم ظاہر نہیں ہوسکتا تھا لیکن اگر ٹوبیرو کو جس کے نام سے اس کی پرہونی تقاریر معنون ہیں، سسرو کے عہد شباب کا دوست سمجھا جائے تو اینسیڈیموس کا زمانہ نصف صدی اور پیچھے جا پڑتا ہے لیکن سسرو اپنے زمانے میں پرہونی جماعت کے وجود سے انکار کرتا ہے۔

اینسیڈیموس تمام اساسی مسائل میں پرہو سے اتفاق کرتا ہے۔ چونکہ ہم اشیاء کی حقیقی فطرت سے واقف نہیں ہوسکتے۔ اور ہر قیاس کے خلاف مساوی طور پر قوی دلائل پیش کیے جا سکتے ہیں اس لئے ہمیں کوئی دعویٰ نہیں

کرنا چاہیئے یہاں تک کہ اپنی جہالت کا دعویٰ کرنا بھی درست نہیں ہے اس طریقے سے ہم کو حقیقی لذت اور سکونِ قلب حاصل ہو جائے گا جہاں تک انسان عمل کرنے پر مجبور ہے اس کو کچھ تو رسم و رواج کے مطابق چلنا چاہیئے اور کچھ اپنے تاثرات اور حوائج کے مطابق۔ اینیسیڈیموس ان اصولوں کو قائم کرنے کے لئے مروجہ خیالات و آراء کی تفصیلی تنقید کرتا ہے اور دیگر امور کے علاوہ علل اشیاء کی تحقیق کی بھی تردید کرتا ہے۔ اس کے بڑے وجوہِ ثبوت دس پرہونی اصول میں مجتمع ہیں جن سب کا یہی مقصد ہے کہ اشیاء کی استحضارات کی اضافیت کو ثابت کیا جائے لیکن وہ زیادہ تر حسیّ ادراکات تک اپنے آپ کو محدود رکھتا ہے۔ اگر اسی سند کی بنا پر سکسٹس امپیریکوس اور ٹرٹولین کا یہ دعویٰ ہے کہ اینیسیڈیموس اپنی تشکیک کو ہیراقلیتی طبیعیات کے لئے فقط ایک تمہید بنانا چاہتا تھا تو یہ یقیناً ایک غلط دعویٰ ہے اور یہ اس طرح پیدا ہوا کہ اینیسیڈیموس نے ہیراقلیتوس کی طبیعیات کی نسبت جو کچھ لکھا ہے وہ اس کو خود اس کے اپنے خیالات سمجھ لیا گیا۔

اینیسیڈیموس کے بعد اس کے جن آٹھ جانشینوں کے نام ہم کو معلوم ہیں اُن میں سے فقط سکسٹس کی نسبت مزید معلومات حاصل ہیں۔ اسکے علاوہ یہ بھی سنا ہے کہ اگرپا نے اینیسیڈیموس کے آٹھ اصولوں کو پانچ میں تحویل کردیا۔ یہ پانچ پھر تین میں قابل تحویل ہیں۔ (۱) تناقض آراء (۲) اضافیتِ ادراکات (۳) ایسے ثبوت کا ناممکن ہونا جس میں استدلال دوری نہ ہو یا جس کے مقدمات بے ثبوت نہ ہوں بعض اوروں نے اس اختصار کو اور آگے بڑھایا اور دو اصولوں پر اکتفا کیا ایک یہ کہ لوگ اپنے آپ سے صداقت کا علم حاصل نہیں کرسکتے جس کی شہادت تناقض آراء سے ملتی ہے۔ دوسرا یہ کہ دوسروں سے بھی یہ علم حاصل نہیں ہوسکتا کیونکہ علم پہلے اپنے آپ سے حاصل ہونا چاہیئے۔ اس زمانے میں تشکیک کا یہ کام رہا کہ ادعائیت کی پوری طرح تردید کرے۔ سکسٹس کی تصانیف

ہیں یہ موضوع کثرت سے پایا جاتا ہے وہ بخوبی طبیب تھا اسی لئے لوگوں نے اس کو امپریکوس (Empiricus) کا لقب دیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ گالینوس کا ہم عصر تھا لیکن عمر میں اس سے کم تھا اس لحاظ سے اس کا زمانہ ۱۸۰ء اور ۲۱۰ء کے قریب کا ہے۔

ہمارے پاس سیکسٹس کے تین رسالے ہیں جن میں سے دوسرے اور تیسرے کو عام طور پر (Adversus Malpematicos) کے ناموزوں عنوان کے تحت میں لایا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک (Pyrrponic Hypatypose) ہے ایک رسالہ ادعائی فلاسفہ کے خلاف ہے اور ایک صرف نحو، خطابت اور ریاضیات کے خلاف۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ سکسٹس نے اپنی تصانیف کے مواد کا زیادہ حصہ، کچھ اپنی جماعت کے قدیم اراکین سے حاصل کیا اور کچھ اکاڈمی والوں، خاصکر کارنیاڈیز سے۔ اپنی بڑی تصنیف میں اس نے آخری نام اینیسیڈیموس کا لیا ہے۔ اس کے مباحث ان تمام نظریات کا مجموعہ ہیں جو اس کی جماعت والے اپنے زاویہ نگاہ کی حمایت میں پیش کرتے تھے معیار، صداقت، استدلال اور علاماتِ ثبوت کے مباحث میں وہ بار بار اچھے اور برے تمام دلائل سے امکانِ علم کی تردید کرتا ہے وہ ہر ممکن نقطۂ نظر سے علت کے تصور پر حملہ کرتا ہے لیکن اپنے پیشرو کی طرح اس سوال کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ اس تصور کا ماخذ کیا ہے وہ اس تنقید کو دہراتا ہے جو کاربناڈیز نے رواقی دینیات پر کی تھی اور علتِ فاعلہ پر بحث کرتے ہوئے اس سے کام لیتا ہے۔ وہ علت مادی یا اجسام کو ہر لحاظ سے ناقابل تصور سمجھتا ہے۔ وہ بڑی بڑی اخلاقی تعلیمات خصوصاً نظریاتِ خیر و سعادت کی تردید کرتا ہے اور یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ اس بارے میں کوئی یقینی علم ممکن نہیں ہوسکتا۔ اس اقسام کے وجوہ سے وہ وہی نتائج اخذ کرتا ہے جو تشککین بہت پہلے اخذ کر چکے تھے کہ موافق اور مخالف وجوہ کے توازن کی وجہ سے ہمیں کوئی قطعی فیصلہ نہیں کرنا چاہئے

اور حقیقی علم کے خیال کو ترک کر دینا چاہیئے اس طریقے سے اصلی مسرت اور سکونِ قلب حاصل ہوگا جس کا حصول تمام فلسفے کی غرض و غایت ہے۔ لیکن یہ نظری ارتیاب اس امر کو مانع نہیں ہے کہ ہم عمل کرنے میں اپنے ادراکات، فطری محرکات قانون، رسم و رواج اور عام تجربے کی پیروی کریں۔ معمولی زندگی میں مشاہدہ اور تجربہ ہماری ہدایت کرتا ہے اور اس کی بنا پر ہم زندگی کے لیئے بعض قاعدے بنا سکتے ہیں۔

اینیسیڈیموس کی تشکیک اپنی جماعت کے حدود سے باہر بہت کم پھیلی۔ اس کے آخری جانشین سیاٹرینینوس کا زمانہ یقیناً تیسری صدی کے ربع اول میں ہوگا۔ فقط ایک اور شخص اس کے خیالات سے اتفاق رکھنے والا شمار ہو سکتا ہے وہ فاوورینوس ہے جو خطیب اور مورخ تھا اس کا زمانۂ حیات ۸۰ء اور ۱۵۰ء کے مابین ہوگا۔ علمی احساس کی ایک علامت ہونے کے لحاظ سے اس اندازِ خیال کی ایک عام اہمیت ہے اور ہم اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ شروع ہی سے یہ اس امر میں معاون ہوا کہ اس زمانے کی انتخابیت کو جدید فیثاغورثی اور جدید افلاطونی افکار کی طرف لے جائے۔

نوفلاطونیت کے پیشرو

۹۰۔ تمہید

ایسے زمانے میں جو نظری علم کی بجائے فلسفے کے علمی پہلو پر زیادہ زور دیتا تھا اور جس میں انسان کی استعدادِ حصولِ علم کی نسبت ہر طرف گہرے شکوک پیدا ہو گئے تھے اور یہ عام میلان پیدا ہو گیا تھا کہ صداقت اگر کہیں سے مل جائے تو اس کو فوراً عملی ضرورت کی بنا پر قبول کر لیا جائے خواہ وہ علمی حیثیت سے ناقص ہی ہو، ایسے زمانے میں ایک ہلکا سا

محرک بھی اس بات کے لیے کافی تھا کہ انسانی روح طلب صداقت میں فطری علم کے حدود سے ماورے کسی اعلیٰ تر سرچشمۂ صداقت کی طرف رجوع کرے ایسا محرک حکمت یونان کو ایشائی افکار کے ملاپ سے حاصل ہوا جن کا مرکز اسکندریہ تھا۔ ایشیا کی طرف سے یہ کام زیادہ تر یہودیت نے کیا جس کی اخلاقیاتی توحید ان اقوام کے قومی مذاہب کی دیومالا کے مقابلے میں یونانی فلسفے سے بہت زیادہ اتصال رکھتی تھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ افکار جو صدیوں کی تدریجی ترقی کے بعد نوفلاطونیت میں آکر ختم ہوئے، ان کا آغاز اسکندریہ ہی میں ہوا تھا۔ ان تفکرات کا آخری محرک صداقت کے کسی بلند تر انکشاف کی خواہش تھی اس کی الٰہیاتی بنیاد یہ عقیدہ تھا کہ خدا اور عالم روح اور مادہ باہم متضاد ہیں جنوں بھوتوں اور دیگر روحانی قوتوں کو ان کے درمیانی واسطے سمجھ کر انسان ان کی پناہ مانگتے تھے۔ اس فلسفہ کا عملی نتیجہ یہ ہوا کہ اخلاقیات مذہب سے متحد ہو گئی جو کچھ تو تقشف اور رہبانیت کی طرف لے گئی اور کچھ اس نے یہ تقاضا پیدا کیا کہ خدا کی نسبت براہ راست وجدان ہونا چاہیئے ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اس فلسفے کا ارتقا کچھ فلسفۂ یونان کی سرزمین پر ہوا اور کچھ اس سرزمین پر جس میں یونانی حکمت کے ساتھ یہودیت کی آمیزش ہو گئی۔

خالص یونانی جماعتیں

۹۱۔ جدید فیثاغورثی

اگرچہ فیثاغورثیت بحیثیت فلسفہ چوتھی صدی کے دوران میں معدوم ہو گئی یا فلاطونیت کے ساتھ مل گئی لیکن مذہبی زندگی کی صورت میں وہ جاری

رہی فیثا غورثی اسرار وسیع حلقوں میں پھیل گئے۔ شعرا کی تصانیف کے
اجزا سے خاص طور پر اس کی شہادت ملتی ہے۔ تقریباً پہلی صدی قبل
مسیح کے آغاز میں اور غالباً اسکندریہ میں یہ کوشش کی گئی کہ فیثا غورثی
حکمت میں ایک نئی زندگی پیدا کی جائے جس کے اندر اب دیگر تعلیمات
کی ثروت بھی داخل ہو چکی تھی ان مساعی کی سب سے پہلی قابل ثبوت شہادت
ان فیثا غورثی رسالوں سے ملتی ہے جن کے اندر بہت سی موضوع چیزیں داخل
ہیں مثلاً فیثا غورثی تعلیمات کی نیم رواقی تشریح جس کو اسکندر پولی ہسٹر نے پیش
کیا، عالم پر لوکانس اوسلس کا رسالہ جس سے دارو بھی واقف تھا، اور
زالیوکس اور کارونداس کے 'قوانین' کے دیباچے، جن کا حوالہ سسرو بھی
دیتا ہے۔ زمانۂ مابعد میں اس قسم کی بہت سی کتابوں کا جنھیں قدیم
فیثا غورثی تصانیف خیال کیا جاتا تھا، ذکر کیا گیا ہے (پچاس سے زیادہ مصنفوں
کی قریباً نود کتابیں اس قسم کی ہیں) ان کے بہت سے اجزاء ہم تک پہنچے ہیں
جن میں سے ارکٹاس کی تحریریں کثرت اور اہمیت کے لحاظ سے زیادہ نمایاں
ہیں۔ جدید فیثا غورثیت کا سب سے پہلا پیرو جس کے نام سے ہم واقف ہیں
وہ سسرو کا دوست نگوڈیوس فگولس ہے جو ایک عالم شخص تھا اس کے ساتھ
وائیٹینوس بھی شریک ہو گیا (فگولس کا سن وفات ۴۵ ق م ہے) سکسٹی
کی جماعت کا بھی جدید فیثا غورثیوں کے ساتھ تعلق تھا۔ آگسٹس کے عہد تک
ان کے وجود اور ان کی تعلیم کے خاص آثار متعین ہو سکتے ہیں۔ بادشاہ
جوبا دوم فیثا غورثی تصانیف کی طرف خاص طور پر مائل تھا۔ پہلی صدی بعد
مسیح کے نصف آخر میں ہم کو موڈراٹس اور اپولونیس کے نام ملتے ہیں۔ یہ
دونوں اپنی تعلیم کی حمایت میں کتابیں لکھتے تھے۔ اپولونیس نے مملکت روما
میں سفر کیا لوگ اسے جادوگر خیال کرتے تھے۔ ہڈرین کے عہد میں نکوماکس
نے وہ کتاب تصنیف کی جس کے کچھ اجزا ابھی دستیاب ہوئے ہیں نیومینیس
کا زمانہ انٹونینیز کے عہد میں معلوم ہوتا ہے اور فلوسٹراٹس تیسری صدی
کے ثلث اول کا ہے۔

یہ جدید فیثاغورثی جماعت جس قسم کی تعلیمات سے اپنے اخلاقی اور مذہبی عقائد کو ثابت کرنا چاہتے تھے۔ اس کے اندر قدیم فیثاغورثی نظریات کے علاوہ افلاطونی وجدانات بھی تھے۔ جنھوں نے اس جماعت کے لیئے بہت اہمیت اختیار کرلی تھی۔ اس کے ساتھ ساتھ مشائی اور رواقی عناصر بھی اس میں داخل تھے۔ اس طرح سے اس فلسفے میں معاصرانہ فلاطونیت کی طرح ایک انتخابی انداز پایا جاتا ہے۔ لیکن ایک عام میلان کے دائرے کے اندر تفصیلات میں بہت کچھ تفاوت بھی ہے وحدت اور ثنویت دونوں کو بنیاد قرار دیا ہے۔ وحدت اُن کے نزدیک صورت ہے اور دوئی مادہ۔ بعض فیثاغورثی وحدت کو علتِ فاعلہ یا خدا قرار دیتے تھے۔ اور بعض وحدت اور الوہیت میں فرق کرتے تھے اور خدا کی نسبت یہ کہتے تھے کہ ایک طرف تو وہ علت محرکہ ہے جو صورت اور مادے کو یکجا کرتی ہے (جیسا کہ افلاطن نے ٹیمیس میں بیان کیا ہے) اور دوسرے طرف وہ احد ہے۔ جس سے وحدت اور دوئی دونوں مشتق ہیں۔ اس تعلیم میں رواقی وحدیت افلاطونی ارسطاطالیسی ثنویت سے مل گئی ہے۔ اور اس طرح سے جدید فلاطونیت کے لئے رستہ تیار ہوگیا۔ خدا اور عالم کے باہمی تعلق کی نسبت بھی اسی قسم کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ ایک گروہ خدا کو عقل اور تمام محدودات سے اس قدر بالاتر سمجھتا تھا کہ کسی مادی چیز کے ساتھ براہ راست اس کا اتصال نہیں ہوسکتا۔ دوسرا گروہ خدا کو روح کائنات قرار دیتا تھا جو اس کے اندر جاری و ساری ہے۔ اور رواقیین کی پیروی میں اس کو ایک حرارت یا نفسِ گرم کی طرح خیال کرتا تھا۔ اصلِ صوری کی نسبت یہ خیال تھا کہ وہ تمام اعداد پر حاوی ہے۔ اور اعداد کو اب پوری طرح تصورات کا مرادف سمجھا جاتا تھا۔ اس جماعت میں جس معمولی ریاضیات کا بڑے ذوق و شوق سے مطالعہ کیا جاتا تھا مختلف اعداد کی اہمیت کی نسبت عجیب و غریب قسم کے توہمات پیدا ہوگئے تھے۔ لیکن اعداد کے بارے میں بھی جدید فیثاغورثیت نہ صرف قدیم سے بلکہ افلاطون سے بھی

الگ ہوگئی تھی، وہ تصورات یا اعداد کو خدا کے افکار سمجھتے تھے۔ اس لئے ان کے نزدیک وہ اشیاء کے جواہر نہیں تھے بلکہ وہ صُور اصلیّہ تھے۔ جن کے مطابق اشیاء صورت پذیر ہوتی ہیں۔ مادے کی نسبت افلاطونی بیانات لفظاً صحیح سمجھے گئے۔ روح کائنات کو تصورات اور مادے کے مابین جگہ دی گئی جو افلاطون کے ہاں اس کو حاصل تھی۔ لوکرین ٹمیئس نے روح کی ساخت کی تعلیم کو بھی افلاطون سے اخذ کیا۔

مابعد الطبیعیات کے علاوہ فلسفے کے دیگر تمام حصوں پر بھی جدید فیثاغورثی کتابیں تصنیف کی گئیں۔ منطق میں اس جماعت کی کارگزاری کا ثبوت دوسری کتابوں کے علاوہ اس تصنیف سے بھی ملتا ہے جو ارکیٹوس کے نام سے منسوب کی گئی (The Universe) عالم۔ اس میں ارسطو کے انداز پر نظریۂ قاطیغوریات سے بحث کی گئی ہے لیکن اکثر مسائل میں ارسطو سے الگ راستہ اختیار کیا ہے۔ طبیعیات میں جدید فیثاغورثی جماعت زیادہ تر افلاطون اور رواقیین کی پیرو ہے۔ وہ عالم کے جمال و کمال کی تعریف کرتے ہیں جس کو نقص و بدی سے کچھ نقصان نہیں پہنچتا۔ ستاروں کو وہ مرئی دیوتا تصور کرتے ہیں۔ عالم اور نوع انسان کے قِدَم کی تعلیم انھوں نے ارسطو سے لی۔ اسلس کے زمانے سے لیکر تمام جماعت کا یہی عقیدہ رہا۔ فلکی اور ارضی عالموں کے اختلاف کی نسبت بھی وہ ارسطو کے دعاوی کو دہراتے ہیں جن میں سے پہلا متغیر ہے اور دوسرا غیر متغیر۔ قدیم فیثاغورثی اور افلاطون اجسام و ابعاد مکانی کو اعداد سے اخذ کرتے تھے اور عناصر کو مرتب اجسام سے لیکن دوسری جانب اسلس کی تحریروں میں ارسطاطالیسی تعلیم عناصر بھی ملتی ہے۔ اس جماعت کی انسیات افلاطون ہی سے ماخوذ ہے۔ اس بارے میں فقط فیثاغورثی اسکندر رواقی مادیت کی حمایت کرتا ہے روح کی نسبت وہ زینوکراتیز کی طرح یہ کہتے ہیں کہ وہ ایک متحرک بالذات عدد ہے۔ اس کے لئے دیگر ریاضیاتی علامات بھی استعمال کرتے ہیں۔ روح کے حصص، اس کی حیات قبل ولادت اور حیات بعدِ موت کی نسبت افلاطونی تعلیم کا اعادہ کیا گیا

ہے۔ لیکن عجیب بات یہ ہے کہ روح کے اواگون کی طرف انھوں نے اس قدر توجہ نہیں کی جس قدر کہ جنوں بھوتوں کی طرف۔ نکوماکس نے تو یہاں تک کہا ہے کہ ان کو یہودیوں کے فرشتوں سے جا ملایا ہے۔

ان کی متعدد اخلاقیاتی اور دینیاتی تصانیف کے جو اجزا اب تک موجود ہیں وہ افلاطونی تعلیمات اور اُن سے زیادہ مشائی تعلیمات کا محض اعادہ ہیں جن کے اندر کسی قدر رواقی نظریات کی بھی آمیزش ہے۔ جدید فیثاغورثی جماعت کی امتیازی خصوصیات اُن کی مذہبی تعلیم میں زیادہ نمایاں طور پر ملتی ہیں۔ ان کے ہاں خدا کا تصور زیادہ لطیف ہے جس کے لئے خالص روحانی عبادت ہونی چاہیے۔ دوسری طرف قومی عبادت کو بھی تسلیم کیا گیا ہے۔ نبوت کو بلند ترین مرتبہ دیا گیا ہے۔ اور زندگی میں ہر قسم کی پاکیزگی طلب کی گئی ہے۔ فیثاغورثی اسرار میں مختلف قسم کے پرہیز اسی سے تعلق رکھتے ہیں۔ انھوں نے فیثاغورث اور اپولونیس کو اسوۂ حسنہ قرار دے کر ان کی جو سیرتیں لکھی ہیں ان سے اس جماعت کی تعلیمات اور اس کے نصب العین پر خوب روشنی پڑتی ہے۔ ان میں یہ بتایا گیا ہے کہ فلسفہ ہی سچا مذہب ہے۔ اور فلسفی ہی خدا کا نبی اور اس کا حقیقی بندہ ہے۔ تزکیۂ حیات اور دیوتاؤں کی صحیح پرستش انسانوں کی زندگی کی غایت اولیٰ۔ روح کو جسمانی شہوات کی زنجیروں سے آزاد کرنے کا فقط یہی ایک واحد طریقہ ہے اگرچہ نوع انسان کی بھلائی کے لئے کوشش کرنا اس تعلیم میں داخل ہے لیکن تقشف بھی اس کا ایک لازمی جزو ہے۔ گوشت اور شراب اور شادی سے پرہیز، پروہتوں کا سادہ سفید لباس اختیار کرنا، حیوانی قربانیوں اور قسموں سے پرہیز، رہبان و فلاسفہ کی جماعتوں میں اشتراک مال۔ اس قسم کی بعض اور باتیں بھی ہیں جو قدیم فیثاغورثیوں کی طرف منسوب کی گئی ہیں۔ اس پارسائی کا نہایت نمایاں اجر کشف و کرامات اور وحی و الہام ہے۔ فیثاغورث اور اپولونیس کی سیرتوں میں اس کی بہت سی مثالیں درج کی گئی ہیں۔

۹۲۔ فیثاغورثی انداز کے فلاطونیین

وہ میلان فکر جس کا اظہار پہلے جدید فیثاغوریت میں ہوا بعد ازاں اس کا اثر فلاطونیین میں بھی ظاہر ہوا جن سے فیثاغورثیین نے بہت سے اہم مسائل اخذ کئے تھے۔ یوڈورس اس سے متاثر ہوا لیکن اس کا نہایت نمایاں اثر پلوٹارک میں نظر آتا ہے جو پہلی صدی قبل مسیح میں اس جماعت کا سب سے زیادہ با اثر نمائندہ تھا۔ وہ ایک ایسا افلاطونی ہے جو مخالفت کے باوجود مشائی اور رواقی فلسفے کے اثرات کو بھی قبول کرتا ہے فقط ابیقوری فلسفے سے اس کو پورا تنفر ہے۔ وہ افلاطون کی تعلیم کو کلیتہً اپنے پیشرو جدید فیثاغورثیین کے انداز میں تسلیم کرتا ہے۔ نظری مسائل کو وہ اہم نہیں سمجھتا۔ اور ان کے قابل حل ہونے میں بھی اس کو شک ہے۔ لیکن جو چیزیں اخلاقی اور مذہبی زندگی سے تعلق رکھتی ہیں۔ ان سے اس کو گہری دلچسپی ہے۔ اس کے ہاں خدا کا تصور زیادہ لطیف ہے جو افلاطونی انداز کا ہے۔ وہ رواقی مادیت اور ابیقوری انکار خدا دونوں کی مخالفت کرتا ہے۔ عالم مظاہر کی توجیہ کے لئے وہ ایک دوسری اصل کو تسلیم کرنا بھی لازمی سمجھتا ہے۔ اس کے ہاں یہ دوسری اصل مادہ نہیں ہے جو خواص سے محروم ہے، بلکہ ایک بدروح کائنات ہے جو شروع ہی سے مادے کے ساتھ وابستہ ہے تکوین کائنات کے وقت عقل اور نظم اس کے اندر ڈالا گیا اور اس کو الٰہی روح کائنات میں تبدیل کیا گیا لیکن وہ ہمیشہ سے تمام شر کائنات کی علت غائی بنا رہا۔ جدید فیثاغورثیین کے اجماع کے خلاف اس کا خیال یہ ہے کہ تکوین عالم زمانے کے اندر واقع ہوئی۔ عالم کے اندر الٰہی عمل کو وہ افلاطونی تعلیم تصورات اور فیثاغورثی نظریہ اعداد کے مطابق نہیں بلکہ معمولی ربوبیت کے عقیدے کے موافق تصور کرتا ہے۔ ابیقوریت اور رواقی جبریت کے خلاف وہ اس

عقیدے کو نہایت اہم سمجھتا ہے جس قدر کہ خدا اس کے ہاں تمام موجودات
سے بلند ہو جاتا ہے۔ اسی قدر عالم میں عمل کرنے والے جنوں اور بھوتوں
کی اہمیت زیادہ ہو جاتی ہے۔ جو واسطوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جس چیز
کو وہ خدا کی طرف منسوب کرنے کی جرأت نہیں کرتا اُس کو وہ ان بھوتوں
کی طرف منسوب کر دیتا ہے۔ اور ان کی نسبت عجیب و غریب وہمی باتیں
بیان کرتا ہے۔ وہ نہ صرف پانچ عناصر بلکہ پانچ عالموں کو بھی مانتا ہے۔
جو اُس کا ایک مخصوص عقیدہ ہے۔ افلاطون نے عالم کے تغیر کی نسبت
جو کچھ تمثیلی زبان میں بیان کیا تھا وہ اس کو اس قدر لفظی اور ادعائی طور
پر قبول کرتا ہے کہ اس بارے میں رواقی تعلیم کے قریب پہنچ جاتا ہے
جس کی وہ دوسرے مقامات پر مخالفت کرتا ہے۔ اس نے افلاطونی الٰہیات
کے ساتھ بعض ارسطاطالیسی نظریات کو ملا دیا۔ وہ صاف طور پر اختیار اور
بقائے رُوح کے ساتھ ارواح کے آواگون کو بھی تسلیم کرتا ہے۔ پلوٹارک
رواقیین اور ابیقوریین کے مختلف نظریات کے خلاف افلاطونی اور مشائی
اخلاقیات کی حمایت کرتا ہے۔ اور نہایت پاکیزہ اور معتدل طریقے سے
زندگی کے مختلف حالات پر اُن کا اطلاق کرتا ہے۔ یہ ایک فطری بات ہے
کہ اس کے اندر رواقی جہاں وطنی اور حالات زمانہ کے لحاظ سے سیاسی اغراض سے
مقابلتہً بے توجہی پائی جائے۔ پلوٹارک کی اخلاقیات کی نہایت امتیازی خصوصیت
مذہب سے اس کا قریبی رابطہ ہے۔ پلوٹارک کے ہاں اگرچہ خدا کا تصور
نہایت منزہ ہے۔ اور توہمات کی خرابیوں کا بیان اس کے ہاں نہایت
موثر پیرائے میں ملتا ہے۔ لیکن مذہبی تاثرات کے جوش اور انسان کے علم
کی بے اعتباری کی وجہ سے وہ اس عقیدے کو ترک نہیں کر سکتا کہ خدا براہ راست
وحی والہام سے انسان کی مدد کرتا ہے۔ جس قدر ہم اپنی طرف سے جد وجہد
ترک کر دیں اسی قدر خدا کے فیضان کے حصول کی استعداد ہم میں زیادہ
ہو جاتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی وہ ان فطری اسباب و حالات کو بھی بیان کرتا
ہے جو اس قسم کے کشف میں معاون ہوتے ہیں۔ اس طرح سے وہ لوگوں

کے عقیدۂ پیش گوئی کی حمایت کرتا ہے جو رواقیوں اور جدید فیثاغورثیوں میں مسلم چلا آتا تھا۔ اپنے قومی مذہب کی نسبت بھی اس کا عقیدہ اسی قسم کا ہے۔ اس کے نزدیک مختلف اقوام کے دیوتا ایک ہی الوہیت کے مختلف نام ہیں جو اس کی مختلف قوتوں کو ظاہر کرتے ہیں صنمیات کے موضوعات اس کے نزدیک حکیمانہ صداقتیں ہیں اور پلوٹارک تمثیلی تاویل سے روایتی طور پر بے اصول طریقے سے کام لیکر اُن کو اخذ کرتا ہے۔ بعض ذلیل اور قابل نفرت مذہبی شعارات کے سرسری جواز کے لئے اگر کوئی اور ذریعہ کام نہ دے تو جنوں اور بھوتوں سے اُن کی توجیہ کرلیتا ہے۔ لیکن فیثاغورثی تقشف اور رہبانیت کو پسند نہیں کرتا۔

متاخر فلاطونیئین میں پلوٹارک کے علاوہ دو ہم طبیعت خطیب بھی ہیں جن کی انتخابی فلاطونیت میں خدا اور مادے کے تقابل کے علاوہ ان دونوں کے درمیان واسطوں کے طور پر جنوں بھوتوں کا بھی بہت کاروبار ہے۔ ان میں سے ایک کا نام ماکسیموس ہے۔ اور دوسرے کا اپولیوس، تھیوسمرنا کا رہنے والا اصلی اساسات اور اعداد کی تعلیم میں جدید فیثاغورثی تعلیم کا قائل تھا۔ قدم عالم کا نظریہ نیز یہ مفروضہ کہ تصورات خدا کے افکار ہیں، اور عالم زیر قمر کا انتظام جنات کے سپرد ہے، یہ سب باتیں البنوس کے عقائد میں ملتی ہیں۔ آٹیکوس، پلوٹارک کی شریر روح عالم کا قائل تھا۔ سلس بھی اپنے پیشرووں کی طرح اس کو تسلیم کرتا ہے کہ خدا عالم پر جنات کے ذریعے سے عمل کرتا ہے مادے سے بالکل منزہ اور ورا الورا ہونے کی وجہ سے خدا کا عمل کائنات پر براہ راست نہیں ہوسکتا۔ وہ بہ مفروضہ دیوتاؤں کی کثرت اور قومی عبادت کی حمایت میں پیش کرتا ہے۔ نیومینیس (۱۶۰ ق م) جدید فیثاغورثیوں سے اور بھی قریب تر ہے۔ اور وہ عام طور پر انھیں میں شمار ہوتا ہے۔ لیکن با ایں ہمہ اس کے عقائد کی اساس فلاطونیت ہے اس کے علاوہ وہ مجوسیوں، مصریوں، برہمنوں، یہاں تک کہ موسیٰ کی طرف بھی رجوع کرتا ہے۔ جن کا وہ بڑا مداح ہے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فائلو اسکندروی

اور عیسائی ناسٹکوں (Gnostics) کی تعلیم کو بھی کام میں لاتا ہے۔ اس کا نقطۂ آغاز یہ ہے کہ خدا اور مادے میں تخالف ہے، اور وحدت اور غیر معین دوئی میں تضاد ہے۔ وہ ان دونوں کے درمیان اتنی بڑی خلیج پیدا کر دیتا ہے کہ خدائے برتر کے لئے مادے پر کوئی عمل کرنا نا ممکن ہو جاتا ہے اس لئے وہ ناسٹک ویلنٹینوس کی طرح ان دونوں کے درمیان ایک اور ثانوی خدا کو رکھتا ہے جو اس کے نزدیک صانع عالم ہے۔ خود عالم اس کے نزدیک ایک تیسرا خدا ہے۔ پلوٹارک کی طرح وہ بھی یہ قیاس کرتا تھا کہ مادے کے ساتھ ایک شریر روح وابستہ ہے۔ روح انسانی کا فانی حصہ جسے وہ غیر عقلی روح کہتا ہے۔ اسی اتحاد سے پیدا ہوتا ہے۔ روح گناہ کی وجہ سے ایک غیر مادی زندگی سے زوال پا کر جسم کے اندر آئی۔ موت کے بعد اگر اس کو دوسرے جسموں میں اداگون کی ضرورت نہ ہو تو وہ دوبارہ خدا میں مل جائیگی فراست دیوتاؤں کا عطیہ ہے۔ اور انسانوں کے لئے خیر اعلیٰ ہے۔ یہ عطیہ اسی کو ملتا ہے جو تمام دوسری چیزوں کو چھوڑ کر خیر مطلق کے حصول میں پوری طرح جد وجہد کرے۔ جہاں تک ہمیں معلوم ہے کرونیوس اور ہارپوکراٹیون کا انداز فکر بھی نیومینیوس ہی کی طرح کا تھا۔

جدید فیثاغورثی اور افلاطونی جماعت کی ایک مصری شاخ وہ منبع ہے جہاں سے غالباً تیسری صدی کے آخر میں ان تصانیف کا زیادہ تر حصہ پیدا ہوا جو ہم تک ہرمیز ٹرس مگسٹوس کے نام سے پہنچا ہے۔ اس جماعت کی امتیازی خصوصیت کہ خدا اور عالم کی درمیانی خلیج کو درمیانی ہستیوں سے پُر کیا جائے اس شاخ میں بھی نمایاں ہے۔ خدائے اعلےٰ ان دونوں سے ماورا ہے۔ جو عقل اور وجود کا خالق ہے۔ وہ خیرِ مطلق ہے اور صاحبِ ارادہ اور فاکر ہستی ہے۔ روح کا تعلق اس سے ایسا ہی ہے جیسا روشنی کا سورج سے، جو اس سے مختلف ہے لیکن جدا نہیں۔ انسان کی روح کا مدار بھی اسی پر ہے اس کے اور مادے کے درمیان ہوا ہے۔ جب خدا نے مادے کو مرتب کیا اور اس میں جان ڈالی تو عالم کی تخلیق ہوئی چونکہ کائنات الٰہی قوت سے

چلتی ہے اور مرئی و غیر مرئی دیوتاؤں اور جنات سے آباد ہے۔ اس لیے وہ بھی ایک قسم کی دیوتا ہے۔ اسی طرح انسان ایک تیسری قسم کا دیوتا ہے۔ عالم کے غیر متغیر نظام ربوبیت اور تقدیر کی تعلیم رواقی طریقے پردی جاتی تھی۔ افلاطونی انسیات کو بہت سے اضافوں کے ساتھ دہرایا گیا ہے جو تناقض سے بری نہیں۔ روح دوبارہ اپنے مقام اعلیٰ پر فقط تقوے سے پہنچ سکتی ہے۔ جو حکمت کا مرادف ہے۔ اور عرفان الٰہی اور صداقت اور عدل پر مشتمل ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ مقصد عالم محسوس کو ترک کرنے سے ہی حاصل ہو سکتا ہے لیکن ہرمی تصانیف میں اس نقطۂ نظر کے ایمانی نتائج کو فقط چند صورتوں میں اخذ کیا گیا ہے۔ وہ اپنے قومی اور خاصکر مصری مذہبی شعارات و عبادات کی، عیسائیت کے خلاف حمایت کرنا چاہتے تھے یہی ان کا سب سے بڑا محرک تھا کیونکہ عیسائیت کا غلبہ تقریباً یقینی ہو گیا تھا۔

یہودی یونانی فلسفہ

۹۲۔ فائلو سے پہلے کا زمانہ

جدید فیثا غورثیوں اور افلاطونیوں کا ثنویتی تفکر خالص یونانی سرزمین کے مقابلے میں یہودیوں کے اندر زیادہ ترقی پذیر ہوا، جو یونانی اثرات سے متاثر تھے۔ یہودیوں کے قومی مذہب اور اس فلسفے کے مابین بہت سی مماثل باتیں پائی جاتی تھیں۔ ایک خدا پر یقین، خدا اور عالم کو الگ الگ سمجھنا، وحی نبوت ملائکہ روح الٰہی اور حکمت الٰہی کی نسبت عقائد ان دونوں میں بہت کچھ مشترک تھے۔ خود فلسطین میں جب یہ ملک پہلے مصری اور پھر شامی حکومت کے ماتحت تھا یونانی انداز فکر اور طرز زندگی اس قدر مروج

تھا کہ جب انٹیوکس، ایپیفنس نے یہودیوں میں جبراً یونانیت پھیلانے کی کوشش کی (۱۶۷ ق۔م) تو اعلیٰ طبقوں میں بہت سے لوگ اس بارے میں اس کے حامی تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یونانی خیالات اس سے پہلے ہی رائج ہو چکے تھے اور اسینی جماعت میں خاص طور پر ترقی پا چکے تھے۔ یہ راہبوں کی ایک جماعت تھی جو غالباً میکابی بغاوت کے بعد گوشہ نشین حاسیدیوں کے اندر سے پیدا ہوئی جو آئینِ مملکت کے مخالف نہیں تھے لیکن جمہوری زندگی سے کنارہ کشی اختیار کرتے تھے۔ جدید فیثاغورثیوں سے ان کو اس قدر قریبی نسبت معلوم ہوتی ہے کہ ہم کو لازماً یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ یہ جماعت اورفی فیثاغورثی اثر کے ماتحت پیدا ہوئی اور جدید فیثاغورثی فلسفے کے مرتب ہونے کے بعد انھوں نے اس کے بہت سے عقائد کو اختیار کرلیا۔ پہلی صدی مسیحی میں فائلو یوسفوس اور پلینی کے بیانات کے مطابق اسینی جماعت قریباً چار ہزار ارکان پر مشتمل معلوم ہوتی ہے جن میں سے کچھ اپنی نوآبادیوں میں اکٹھے رہتے تھے اور کچھ شہروں میں اپنی جماعت کے مکانوں میں رہتے تھے۔ وہ بہت ضبط و نظم کے ماتحت زندگی بسر کرتے تھے۔ ان کے اندر مطیع و مطاع کا ایک باقاعدہ سلسلہ تھا اور مال و متاع میں کلی اشتراک تھا۔ یہ انتہا سادگی سے رہتے تھے۔ اخلاق صداقت اور حلم ان کے خاص اصول تھے۔ یہ لوگ غلامی کو ناجائز سمجھتے تھے۔ زندگی کو ہر طرح سے پاک رکھنا چاہتے تھے اس لئے ان کے ہاں خاص قسم کے رسوم و رواج تھے۔ وہ شراب اور گوشت سے پرہیز کرتے تھے۔ اور مرہم استعمال نہیں کرتے تھے۔ جانوروں کو مارنا اور ان کی قربانی کرنا ان کے ہاں جائز نہیں تھا وہ ایسا کھانا نہیں کھاتے تھے جو ان کے قواعد کے مطابق تیار نہ کیا گیا ہو اراکین کے لئے تجرد کی شرط تھی۔ ادنیٰ طبقے سے بھی ان کا یہ تقاضا کہ جماع فقط اس حد تک ہونا چاہئے جہاں تک کہ تناسل کے لئے اس کی ضرورت ہو۔ وہ ہر طرح سے ملوث ہونے سے بچید ڈرتے تھے فقط سفید پوشاک پہنتے تھے قسمیں نہیں کھاتے تھے۔ قومی عبادت کی بجائے، جس سے ان کو خارج کر دیا گیا تھا وہ روزانہ غسل

کرتے تھے۔ اور مل کر کھانا کھاتے تھے۔ ان کی تعلیمات میں بعض خاص عقائد و قواعد تھے جنھیں وہ مخفی رکھتے تھے اپنی قوم کے صحائف کو تمثیلی تاویل سے انھوں نے اپنے خیالات کے مطابق بنا لیا تھا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ روح پیدائش سے پہلے موجود تھی اور موت کے بعد باقی رہے گی۔ ان کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ خوب و بد اور نر و مادہ کا تخالف تمام موجودات میں پایا جاتا ہے یہ لوگ ملائکہ پر یقین رکھنا ویسا ہی اہم سمجھتے تھے جیسا کہ دوسری قومیں جنات پر یقین رکھتی تھیں وہ آفتاب و عناصر کو خدا کے مظاہر سمجھ کر پوجتے تھے۔ وہ جنگوئی کو پارسائی اور تقشف کا بہترین اجر تصور کرتے تھے۔ اور ان میں سے اکثر کا یہ دعویٰ تھا کہ ان کو یہ نعمت حاصل ہے۔

لیکن اسکندریہ میں جہاں یونانی اور مشرقی تہذیبوں کا ملاپ ہوا یونانی فلسفے کو زیادہ پنپنے کا موقع ملا اس شہر کی کثیر اور کامیاب یہودی آبادی نے کس قدر جلد اور وسیع پیمانے پر یونانی زبان اور یونانی افکار کو اخذ کر لیا، اس کا اندازہ اس امر سے ہو سکتا ہے کہ چند پشتوں کے بعد مصری یہودیوں کو یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ ان کے صحیفوں کا ترجمہ یونانی زبان میں کیا جائے کیونکہ اب وہ ان کتابوں کو اصلی عبرانی زبان میں نہیں سمجھ سکتے تھے۔ یونانی فلسفے سے یہودیوں کے انہماک کا پہلا یقینی ثبوت ارسٹوبولس کے ایک رسالے سے ملتا ہے جس کے بعض اجزا دستیاب ہوتے ہیں اس کا سن ۱۵۰ ق-م کے قریب ہے۔ اس یہودی مشائی فلسفی نے شاہ بطلیموس فلومیٹر کو یقین دلایا کہ قدیم ترین یونانی شعرا اور فلاسفہ خاصکر فیثاغورث اور افلاطون نے توریت اور زبور کا مطالعہ کیا تھا اس دعوے کے ثبوت میں وہ بہت سے اشعار ارفیوس اور لینوس، ہومر اور ہیزیوڈ کی طرف منسوب کر کے پیش کرتا ہے۔ حالانکہ یہ سراسر جھوٹ ہے۔ اگرچہ نہ کلیمنٹ کو اس کا پتہ چلا اور نہ یوسیبیوس کو۔ صحائف یہود کے اقوال و قصص میں جہاں جہاں خدا کو انسانی تشبیہ پر قیاس کیا گیا ہے اور جن سے اس کا ترقی یافتہ فکر ٹھوکر کھاتا ہے، وہ ان کی تاویل کر کے ان کو معقول بنانے کی کوشش

کرتا ہے۔ جہاں تک فلسفے سے تعلق ہے۔ اس کے اپنے خیالات ہیں وہ انداز تفکر نہیں پایا جاتا جو بعد ازاں ہمیں فائلو (Philo) کے ہاں ملتا ہے۔ اس کے معین آثار پہلی مرتبہ اول صدی قبل مسیح میں ہمیں اس (کتاب حکمت) میں ملتے ہیں جسے حضرت سلیمانؑ کی طرف منسوب کیا گیا ہے ہیں بہت سے نظریات افلاطونیوں اور فیثاغورثیوں کے انداز کے ہیں مثلاً روح کا وجود قبل ولادت اور اس کا ناقابل فنا ہونا، روح پر جسم کا ظلم، اور قبل عالم مادے کا وجود۔ عقل الٰہی کے جوہر پذیر ہونے کو تسلیم کر کے اس نے فائلو کی تعلیم لوغوس (Logos) کے لئے راستہ صاف کیا۔ فائلو تمثیلی تاویل کے بارے میں اپنے جن پیشروؤں کا حوالہ دیتا ہے وہ بھی اس دور سے تعلق رکھتے ہیں ان کے اندر بعض توجیہات میں الٰہی لوغوس کو رواقی تعینات کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ لیکن ہمیں یہ معلوم نہیں کہ فائلو کے زمانے سے قبل لوغوس اور خدا میں کس طرح فرق کیا جاتا تھا۔

۹۴۔ فائلو اسکندروی

(PHILO)

فائلو کا زمانۂ حیات سنہ ۳۰ قبل مسیح اور سنہ ۵۰ بعد مسیح کے درمیان ہے۔ وہ اپنی قوم کا ایک سچا فرزند تھا۔ صحائف آسمانی کی بے انتہا عزت کرتا تھا۔ اور خاصکر موسیٰؑ کا اس کے دل میں بڑا احترام تھا۔ ان صحیفوں کے نہ صرف اصل الفاظ بلکہ ان کے یونانی ترجمے کو بھی وہ وحی سمجھتا تھا۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ وہ یونانی فلاسفہ افلاطون فیثاغورث پارمنیائڈیز امپیڈو کلیز زینو اور کلینتھیس کی تعلیم کا قائل اور ان کا مداح تھا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ فلسفے اور مذہب میں ایک ہی صداقت کو پیش کیا گیا ہے اگرچہ اس کی زیادہ پاکیزہ اور کامل صورت فقط صحیفوں میں پائی جاتی ہے

ایک طرف تو وہ یہ فرض کر لیتا ہے کہ یونانی حکمائے یہودیوں کے صحیفوں سے واقف تھے۔ اور دوسری طرف تمثیلی تاویل سے وہ جس آیت کو جو معنی پہنانا چاہتا ہے پہنا دیتا ہے۔ اگرچہ اس کی خواہش فقط یہ ہے کہ وہ کتب آسمانی کی تفسیر کرے اور اپنے خیالات کو وہ اسی رنگ میں پیش کرتا ہے لیکن درحقیقت اس کا نظام افکار یونانی حکمت اور یہودی دینیات کا مرکب ہے جس کے علمی اجزا زیادہ تر قبل الذکر سے لئے گئے ہیں۔ جس فلسفے کی وہ پیروی کرتا ہے۔ وہ فلاطونیت کی اس شکل سے تعلق رکھتا ہے جو اس نے اس سے قبل کی صدی میں اسکندریہ میں اختیار کی تھی۔ اس کو بعض اوقات افلاطون سے منسوب کیا جاتا تھا اور بعض اوقات فیثاغورث سے اگرچہ رواقیت کا بھی اس میں بہت سا حصہ تھا۔

خدا کا تصور فائلو کے نظام افکار کا نقطۂ آغاز ہے یہی وہ نقطہ ہے جہاں پر ان تمام میلانات کے خطوط کا تقاطع ہوتا ہے جو اس کے افکار کا ماخذ ہیں۔ ایک طرف خدا کا تصور اس کے ہاں تمام محدودات سے اس قدر بلند ہے کہ کوئی تصور اور کوئی نام خدا کی عظمت کو ظاہر نہیں کر سکتا۔ خدا تمام کمالات سے زیادہ اکمل اور تمام خوبیوں سے زیادہ خوب ہے۔ کسی نام اور صفت اور تصور کا اس پر اطلاق نہیں ہو سکتا ہم فقط یہ جان سکتے ہیں کہ وہ ہے لیکن یہ نہیں جان سکتے وہ کیا ہے۔ اس کے لئے فقط موجود کا لفظ استعمال کر سکتے ہیں۔ دوسری طرف یہ بھی صحیح ہے کہ تمام قسم کا وجود اور تمام قسم کا کمال خدا کی ذات میں داخل ہے محدودات میں جو کمال ہے اس کا ماخذ خدا ہی ہو سکتا ہے لیکن کوئی محدود صفت اس کے کمال کے قریب نہیں پہنچ سکتی۔ یہ بھی لازمی ہے کہ ہم خدا کو تمام چیزوں کی انتہائی علت قرار دیں۔ وہ مسلسل ہر شے پر عمل کرتا ہے اور مخلوق اشیاء کی ہر خوبی کا ماخذ ہے۔ یہ بات بدیہی ہے کہ افلاطونیوں اور یہودیوں کے لئے خدا کی فعلیت بہترین مقاصد ہی کے لئے ہو سکتی ہے۔ خدا کے دو اساسی صفات قدرت اور خیر میں سے خیر کی صفت اس کی ماہیت سے زیادہ قریب ہے۔

اس بات کو سمجھنے کے لئے کہ خدا بالکل ورائے عالم ہونے کے باوجود اس کے اندر کس طرح عمل کرتا ہے۔ فائلو ایک مفروضہ قائم کرتا ہے جس سے اس زمانے کے اور لوگ بھی نا واقف نہیں تھے لیکن جس کو فلاطینوس سے پیشتر فائلو سے زیادہ منظم طور پر کسی نے پیش نہیں کیا۔ وہ مفروضہ یہ ہے کہ خدا اور عالم کے درمیان واسطی ہستیاں پائی جاتی ہیں۔ ان ہستیوں کے مزید تعین کے لئے اس نے ملائکہ اور جنات کی نسبت مروجہ عقائد اور روح عالم و تصورات کی نسبت افلاطون کے بیانات کے علاوہ اس رواقی تعلیم سے بھی کام لیا کہ خدا کی ہستی سے روحی اخراجات تمام عالم میں حلول کئے ہوئے ہیں۔ ان واسطی ہستیوں کو وہ قوائے یا ملکات کہتا ہے۔ ایک طرف ان کو صفاتِ الٰہیہ یا افکارِ الٰہیہ قرار دیتا ہے۔ جو عقل کل اور قوت کل کے اجزا ہیں۔ دوسری طرف اُن کو خدا کے بندے اور پیامبر کہتا ہے۔ اور انھیں ارواح ملائکہ اور جنات قرار دیتا ہے جو خدا کے ارادے کے مطابق عمل کرتے ہیں ان دو اندازہائے بیان میں موافقت پیدا کرنا اور اس بات کا جواب دینا کہ آیا یہ قوتیں شخصیت رکھتی ہیں یا نہیں اس کے لئے ممکن نہیں تھا۔ یہ تمام قوتیں ایک واحد قوت کے اندر پائی جاتی ہیں جو لوغوس ہے۔ لوغوس خدا اور عالم کے درمیان ایک واسطۂ کلی ہے۔ وہ تمام تصوّرات کا ماخذ اور خدا کی عقل و حکمت ہے۔ وہ تمام قوتوں کو شامل ہے وہ خدا کا خلیفہ اور اس کا رسول ہے۔ عالم کی تخلیق اور حکومت اسی کے ذریعے سے ہوتی ہے۔ وہ سب سے بڑا فرشتہ اور خدا کا سب سے پہلا بیٹا ہے۔ جسے خدائے ثانی بھی کہہ سکتے ہیں لوغوس یا کلمہ عالم کا اصلی نمونہ ہے۔ تمام چیزیں اسی کی قوت سے پیدا ہوتی ہیں وہ ایک روح ہے۔ جس نے کائنات کو بطور ایک پیرہن کے پہن لیا ہے غرض اسکے اندر وہ تمام صفات پائے جاتے ہیں جو رواقی لوغوس میں پائے جاتے تھے اگر رواقی مادیت کے خواص سے اس کو الگ کر کے خدا سے الگ تصور کر لیا جائے۔ لوغوس کی شخصیت کا سوال بھی ملکات کی شخصیت کی طرح غیر متعین ہی رہا ایسا ہونا بالکل ضروری امر تھا کیونکہ لوغوس کا تصور ایک ناقابل حل مسئلے کو حل

کرنے کی خاطر وضع کیا گیا تھا کہ خدا کس طرح عالم اور محدودات سے بالکل وراء الوراء اور مادّے سے بالکل غیر متصل اور ناآلودہ ہونے کے باوجود عالم کے تمام اجزاء پر عمل کر سکتا ہے۔ لوغوس کے تصور میں اس ابہام کا باقی رہنا لازمی تھا کہ وہ ایک طرف خدا سے الگ ایک شخصی ہستی معلوم ہوتا ہے اور دوسری طرف وہ ایک غیر شخصی الٰہی قوت یا خاصہ ہے۔

فقط الٰہی قوت کے عمل سے فطرت عالم پوری طرح سمجھ میں نہیں آسکتی۔ وجود محدود کے نقائص اور اس شر کی توجیہ کے لئے جس سے روح جسمانی تعلق کی وجہ سے آلودہ ہوتی ہے ایک ثانوی اصل کو فرض کرنا پڑتا ہے۔ فائلو بھی افلاطون کی طرح مادّے ہی کو یہ ثانوی علت قرار دیتا ہے ماہیت مادہ کے تفصیلی تعین کے بارے میں بھی وہ افلاطون کی پیروی کرتا ہے۔ لوغوس کے واسطے سے خدا نے مادے کی ہیولانی کیفیت سے عالم کی تکوین کی۔ لہذا کائنات کا آغاز ہے اگرچہ اس کا انجام نہیں۔ رواقیین کی طرح فائلو کا بھی عقیدہ تھا کہ تمام عالم کا کاروبار خدا کی قوتِ فعلی سے چلتا ہے۔ جس کے سبب سے شاندار مظاہر ستارے ہیں جو مرئی دیوتا ہیں۔ عالم کے کمال کا ثبوت وہ رواقی انداز میں پیش کرتا ہے لیکن اکثر فیثاغورثیوں کی عددی علامتیت کے ذریعے سے یہ بتانا چاہتا ہے کہ ہر شئے اعداد کے لحاظ سے مرتب کی گئی ہے۔ انسیات میں وہ فیثاغورثیوں اور افلاطونیوں کی اس روایت کو تسلیم کرتا ہے کہ ارواح کا ہبوط ہوا ہے۔ خالص روحیں موت کے بعد غیر مادی زندگی بسر کریں گی جن کو ابھی تزکیہ کی ضرورت ہے اُن کا تناسخ ہوگا۔ انسانی روح الٰہی روح کی ہم ذات ہے، روح کے مختلف اجزا ہیں اور انسان اپنے ارادے کا مختار ہے۔ عقل اور حسیت کا تخالف اس کے ہاں خاص اہمیت رکھتا ہے۔ اس کے نزدیک جسم روح کی قبر ہے اور روح کی تمام مصیبتیں جسم کے تعلق کی وجہ سے ہیں گناہ کا میلان بھی اسی سے پیدا ہوا ہے۔ اسی لئے پیدائش سے لیکر موت تک کوئی شخص اس سے نجات حاصل نہیں کر سکتا۔ فائلو کی اخلاقیات میں اولین تقاضا یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے

انسان اپنے آپ کو حسیت سے پاک رکھے۔ رواقیوں کی طرح وہ کہتا ہے کہ تمام جذبات اور تاثرات کی بیخ کنی کرنی چاہیئے۔ فقط نیکی ہی خیر کا نصب العین ہے اور ہر قسم کی لذت قابل رد ہے۔ کلبیین کی طرح وہ زندگی میں انتہائی سادگی کو پسند کرتا ہے۔ اسی طرح نیکی اور جذبات کی نسبت اُن کی تعلیم کو صحیح سمجھتا ہے۔ مردِ عاقل کا نظریہ، عاقل اور لائق کا فرق بھی وہ انھیں کی طرح تسلیم کرتا ہے اور انھیں کی طرح اپنے آپ کو تمام عالم کا شہری قرار دیتا ہے۔ لیکن رواقی خود اعتمادی کی بجائے وہ خدا پر توکل کی تعلیم دیتا ہے کیونکہ خدا ہی ہمارے اندر ہر قسم کی خیر کا سرچشمہ ہے اور وہی ہمارے اندر نیکی پیدا کر سکتا ہے۔ اصل نیک شخص وہی ہے جو نیکی کی خاطر نیکی کرتا ہے جس عقل پر تمام نیکی کا مدار ہے وہ فقط ایمان سے پیدا ہوتی ہے۔ نیکی میں بھی فائلو عمل پر اتنا زور نہیں دیتا جتنا کہ علم یا روح کی اپنی باطنی زندگی پر۔ وہ عملی سیاسی زندگی کے اس لئے خلاف ہے کہ اس سے انسان خارجی چیزوں کے جال میں پھنس جاتا ہے اور باطن سے ہٹ جاتا ہے۔ علم و حکمت بھی اسی حد تک مفید ہے جس حد تک کہ وہ تزکیۂ باطن میں معاون ہو سکے۔ دینی کمال کے بھی بہت سے مدارج ہیں جس نیکی کا فقط عمل پر مدار ہے۔ وہ اس سے ادنیٰ تر ہے جو علم پر مبنی ہے اور یہ دونوں اس نیکی سے ادنیٰ تر ہیں جو انسانی فطرت میں فیض الٰہی سے براہِ راست پیدا ہوتی ہے۔ نیکی کی انتہائی غایت فقط خدا ہے جس کے ساتھ براہِ راست تعلق رکھنے سے ہم زیادہ زیادہ اس کے قریب ہوتے جاتے ہیں اگرچہ علم و حکمت ضروری ہیں لیکن اعلیٰ ترین معراج انسی وقت حاصل ہوتی ہے جب کہ ہم تمام درمیانی مدارج یہاں تک کہ لوغوس سے بھی گذر جائیں اور غیر شعوری مستانہ حالت میں نورِ الٰہی کو اپنے اندر جذب کریں خالص وحدت الٰہی کا شعور ہم کو ایسی ہی حالت میں ہوتا ہے اور ہم محسوس کرتے ہیں کہ وہ ہم پر عمل کرتی ہے۔ اس سے پیشتر یونانی فلسفے میں فکر شعوری سے پرے جانیکی کوشش کہیں نہیں پائی جاتی فائلو کے بعد بھی اور دو صدیاں گذر جانے پر یہ عقیدہ عام طور پر مسلم ہوا۔

تیسرا حصہ

جدید فلاطونیت

NEO-PLATONISM

۹۵۔ اس کا ماخذ ماہیت اور ارتقا

جو افکار صدیوں سے افلاطونی اور فیثا غورثی جماعتوں میں مروج تھے۔ وہ تیسری صدی مسیحی میں ایک بڑے نظام میں مرتب ہو گئے۔ اس نظام کی تعمیر میں نہ صرف افلاطونی اور ارسطاطالیسی فلسفہ بلکہ رواقی تعلیم کے اجزا بھی شامل تھے۔ داخلی اور خارجی وجوہ کی بنا پر ہم یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ فائلو کی تعلیم بھی بالواسطہ یا بلا واسطہ اس کی پیدائش میں موثر تھی۔ جدید فلاطونیت کے پیشرو فلسفے کی اہمیت اس امر میں سمجھتے تھے کہ اس کے ذریعے سے خدا سے ربط پیدا ہوتا ہے۔ اور یہ ہم کو اس لامحدود ذات کی طرف لے جاتا ہے۔ جو تمام فکر اور وجود سے بالاتر ہے، اب یہ کوشش کی گئی کہ تمام محدود ذات اور مادے کو اس اصلی ذات سے اخذ کیا جائے جو مطلقاً نامعلوم اور غیر معین ہے۔ اس طریقے سے اس ذات کی جانب تدریجی ارتقا ہو سکتا ہے جو آخر میں اتحاد پر ختم ہوتا ہے۔ اس تفکر کا اصلی محرک اور عملی مقصد وہی ہے جو افلاطونیوں اور فیثا غورثیوں کا نصب العین تھا۔ روح اور مادے کا تخالف اور محدود و لامحدود کا تضاد اس کا بھی اساسی مقدمہ ہے۔ نہ صرف اس تخالف کو انتہا تک پہنچا دیا گیا

اور خدا کے ساتھ اتحاد کو دور اور مشکل کر دیا گیا بلکہ یہ بھی کوشش کی گئی کہ تضاد کو وحدت سے اخذ کیا جائے اور تمام کثرت اشیاء کو ایک ایسی کلیّت تصور کیا جائے جو بتدریج وتسلسل خدا میں سے نکلتی اور اسی کی طرف واپس جاتی ہے۔ اس نظام میں افلاطونی جماعت کی ثنوی روحیت کو رواقیت کی احدیت سے ملا دیا گیا جس سے ایک نیا نظریہ پیدا ہو گیا اگرچہ یہ مفکرین اپنے آپ کو فقط افلاطون کے شارح سمجھتے تھے۔

امونیوس ساکاس کو جدید فلاطونیت کا بانی قرار دیا جاتا ہے۔ وہ پہلے ایک مزدور تھا اس کے بعد وہ اسکندریہ میں افلاطونی فلسفے کا ایک نہایت ممتاز معلم ہو گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی وفات ۲۴۲ء میں واقع ہوئی اس نے کوئی تصانیف نہیں چھوڑیں۔ جدید افلاطونی نظام کے معین نظریات کو پانچویں صدی میں اس کی طرف منسوب کیا گیا لیکن یہ بیانات ناقابل اعتبار ہیں اُس کی تعلیم کی نسبت اصلی بیان ہم کو کہیں سے دستیاب نہیں ہوتا۔ اس کے شاگردوں میں سے اوراجن خدا اور نفسِ کلی میں فرق نہیں کرتا تھا اور خالق عالم کو بھی اس سے الگ نہیں سمجھتا تھا حالانکہ فلاطینوس کے نزدیک خدا اس سے بالاتر ہے اس کا ایک دوسرا شاگرد کاسیوس لونگینوس جو ایک مشہور نقاد ماہرِ لسانیات اور فلسفی تھا، وہ بھی افلاطونی تعلیم کی نسبت، فلاطینوس سے اختلاف رکھتا تھا اور اس خیال کی حمایت کرتا تھا کہ تصورات کا وجود نفس الٰہی سے الگ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امونیوس کی تعلیم فلاطینوس سے الگ تھی اگرچہ وہ پہلے افلاطونیوں کے مقابلے میں فلاطینوس سے زیادہ قریب تھی۔ جدید فلاطونیت کا حقیقی بانی فلاطینوس ہی ہے۔ یہ ممتاز مفکر ۲۰۴ء یا ۲۰۵ء میں مصر میں لائیکوپولس کے مقام پر پیدا ہوا گیارہ برس تک اس نے امونیوس کی تعلیم سے استفادہ کیا۔ ۲۴۴ء میں وہ روما چلا گیا اور وہاں اس نے ایک جماعت کی بنا ڈالی جس کا وہ تا زیست صدر رہا۔ اس کی سیرت کی وجہ سے ہر شخص اس کا احترام کرتا تھا۔ شہنشاہ گالینوس اور اس کی ملکہ سالونینہ بھی اس کی بہت عزت کرتے تھے۔ اس نے ۲۷۰ء میں کامیابانہ

میں وفات پائی۔ اس کی تصانیف کو اس کی وفات کے بعد فار فریوس (Porphyrius) نے چھ حصوں میں شائع کیا۔ فلاطینوس کے بعد ایمبلیکوس اور اتھینیا کی جماعت کو جدید فلاطونیت کی تاریخ میں خاص اہمیت حاصل ہے۔ ایمبلیکوس نے اس سے ایک مرتب دین کی خدمت لی اور اتھینیا کی جماعت نے ارسطاطالیسی فلسفے کی مدد سے اس کو ایک صوری مدرسیت بنا دیا اور منطقی قابلیت سے اس کو ایک استدلالی نظام کی صورت دی۔

۹۶۔ فلاطینوس کا نظام
فوق الاحساس عالم

فائلو کے نظام کی طرح فلاطینوس کا نظام بھی خدا کے تصور سے شروع ہوتا اور خدا کے ساتھ اتحاد میں ختم ہوتا ہے جو وجود خدا سے مشتق ہے اور اس کی طرف رجعت کرتا ہے وہ اس کے مابین واقع ہے۔

فلاطینوس خدا کے لامحدود اور عالم سے اس کے ماورا ہونے کے خیال کو انتہائی حد تک لے جاتا ہے۔ اس بات کو فرض کر کے کہ ماخذ مشتق سے اور فکر فاکر سے خارج ہے اور احد کثرت سے باہر ہے۔ وہ وجود اور علم کے آخری ماخذ کو ان دونوں سے بالکل ماورا تصور کرتا ہے۔ حقیقی وجود لامحدود بے صورت اور بے تعین ہے۔ نہ اس کی طرف کوئی مادی صفت منسوب ہو سکتی ہے اور نہ کوئی عقلی صفت۔ اس کے اندر نہ فکر ہے نہ ارادہ نہ فعل۔ فکر کے اندر فاکر تفکر اور مفکور کا امتیاز پایا جاتا ہے اسی طرح ارادے میں وجود اور فعل کا فرق پایا جاتا ہے جو کثرت کو تعبیر کرتا ہے۔ ہر قسم کا فعل اپنے سے خارج کسی چیز کی طرف راجع ہوتا ہے لیکن وجود حقیقی کی وحدت محتاج غیر نہیں ہو سکتی۔ تفکر ارادہ یا عمل کے لئے کسی ایسے معروض کی ضرورت ہوتی ہے جو اس سے خارج ہو

لیکن خدا کو اپنے سے باہر کسی چیز کی ضرورت نہیں خدا اپنی ذات کو بھی معروض نہیں بنا سکتا کیونکہ ایسا کرنے سے اس کے اندر تقسیم پیدا ہو جائے گی۔ اسی لیئے ہم شعورِ ذات کو بھی خدا کی طرف منسوب نہیں کر سکتے اس فلسفے میں پہلی مرتبہ خدا کی شخصیت کا انکار جس کے لئے کار نیاڈیز نے راستہ صاف کیا تھا ایک قطعی اصول کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ کسی معین صفت کا خدا کی ذات پر اطلاق نہیں ہو سکتا کیونکہ خدا تمام وجود اور تمام فکر سے بالاتر ہے۔ ایجابی طور پر اس کو بیان کرنے کے لیئے وحدت اور خیر کے تصورات سب سے زیادہ موزوں ہیں لیکن وہ بھی پوری طرح اس کی ماہیت کو بیان نہیں کر سکتے کیونکہ وحدت فقط کثرت کے انکار کو ظاہر کرتی ہے اور خیر کے لیئے یہ لازمی ہے کہ کسی خارجی چیز پر عمل کیا جائے۔ الوہیت ہی تمام وجود اور عمل کی اصلی اساس ہے لیکن اس کی ماہیت کی نسبت ہم سوا اس کے کچھ نہیں جانتے کہ وہ ہر محدود اور معلوم سے بالکل الگ ہے۔

چونکہ حقیقی قوت خدا ہی ہے اس لئے تمام تکوین اسی سے ہو سکتی ہے لیکن چونکہ وہ اپنی ماہیت میں ہر شئے سے ماورا ہے اور اس کو کسی شئے کی ضرورت نہیں اس لیئے وہ اپنے جوہر کو کسی دوسری چیز کی طرف منتقل نہیں کر سکتا اور نہ ہی کسی دوسری چیز کی تکوین اس کی غایت ہو سکتی ہے۔ تکوین خالق کے جوہر کا مخلوق میں منتقل ہونا نہیں ہے جیسا کہ رواقیین کا عقیدہ تھا اور نہ ہی اس کو ایک ارادی عمل تصور کر سکتے ہیں لیکن فلاطینوس ان خیالات کو ملا کر ایک غیر متناقض تصور قائم نہیں کر سکتا اسی لیئے وہ استعاروں سے مدد لیتا ہے۔ اصل اول اپنے کمال کی وجہ سے باہر چھلک جاتی ہے۔ نور حقیقی کی کرنیں اس سے باہر نکل جاتی ہیں۔ وجود حقیقی سے وجودِ ثانوی کا صدور ایک فطری وجوب ہے لیکن خود وجود اس کا محتاج نہیں اور وجودِ مشتق کے تغیر کے ساتھ کسی طرح سے وابستہ نہیں مگر وجود مشتق چونکہ وجود حقیقی سے پیدا ہوا ہے اس لیئے وہ اس کی طرف راجع رہتا ہے۔ اس کی ہستی میں کوئی ایسی چیز نہیں جو ماخذ سے اخذ نہ کی گئی ہو اس کے وجود کا

تمامتر دار و مدار مصدرِ حقیقت پر ہے لیکن اصلی تخلیقی قوت غیر منقسم اور مخلوق سے خارج رہتی ہے۔ اس لحاظ سے فلاطینوس کا نظام اس قدر نظامِ اشراق کہلانے کا مستحق نہیں جس قدر کہ قوتی وحدتِ وجود کہلانے کا۔ چونکہ جوہر اول وجودِ مابعد سے خارج رہتا ہے اس لیے وجودِ مابعد لازماً مقابلتاً ناقص ہوتا ہے وہ محض اس کا سایہ ہے۔ وجود کے تدریجی نزول میں ہر قدم پر اوپر والا جوہر نیچے والے جوہر سے افضل ہوتا ہے۔ تمام موجودات کا ایک تدریجی تنزلی نظام ہے اس سلسلے کے ایک سرے پر وجودِ حقیقی ہے اور دوسرے سرے پر عدم یا وجودِ غیر حقیقی جہاں پر نور ختم ہو کر ظلمت شروع ہو جاتی ہے۔ نزول اول عقل یا فکر ہے جو اعلیٰ ترین وجود بھی ہے۔ فلاطینوس کے پیشروؤں کا یہ عقیدہ تھا کہ تصورات جو مستقل وجود رکھتے ہیں فکرِ الٰہی کے اندر پائے جاتے ہیں۔ افلاطون نے بھی عقل و فکر کو وجودِ حقیقی کے ساتھ منسوب کیا تھا۔ فلاطینوس نے حقیقتِ اولین کو وجود اور فکر دونوں سے ماورائے کر دیا لیکن بتدریج نزول وجود و فکر، اصل سے قریب ترین ہیں۔ عقل اول کا تعقل تقابلی یا استقرائی نہیں ہے۔ وہ ماورائے زماں ہے، وجدانی ہے اور کامل ہے۔ فکر اول کا مفکور کچھ تو وہ اصل اولین ہے جس کا وہ مظہر ہے اور کچھ جیسا کہ مشائی فلسفے میں تھا وہ آپ ہی اپنا مفکور ہے۔ لیکن عقل اول بھی اصل حقیقی کا کما حقہ، تصور قائم نہیں کر سکتی۔ اس کے نیچے جو موجودات ہیں وہ اس کا مفکور نہیں بن سکتی۔ چونکہ عقل اول اعلیٰ ترین وجود ہے اس لیے وجودِ معقول کے مقولاتِ خمسہ کا اس پر اطلاق ہوتا ہے۔ یہ مقولاتِ خمسہ فلاطینوس نے افلاطون سے لیے (۱) وجود (۲) حرکت (۳) ثبات (۴) عینیت (۵) فرق۔ لیکن فار فریوس کے بعد جدید افلاطونیوں نے ان مقولاتِ خمسہ کو چھوڑ دیا اور ارسطو کے مقولاتِ عشرہ کو اختیار کر لیا حالانکہ فلاطینوس نے ارسطو کے مقولاتِ عشرہ پر بھی اعتراض کیا تھا اور رواقیین کے مقولاتِ اربعہ پر بھی، اور اس کا خیال تھا کہ یہ فقط عالمِ مظاہر پر عاید ہوتے ہیں۔ فلاطینوس اس عنصرِ کلی کو جس کا تفصیلی تعین مقولات سے ہوتا ہے، غیر محدود غیر معین یا مادۂ عقلی کہتا ہے۔ حقیقتِ اولیہ کے مقابلے میں

اس کے اندر کثرت کی بنا پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ فوق الحس اعداد یا تصورات میں منقسم ہو جاتی ہے۔ یہ تصورات فقط انواع یا اصناف کے تصورات نہیں ہیں بلکہ ہر موجود شئے کی انفرادی خصوصیت کے لیے بھی ایک تصور رہا ہے فائلو کی طرح فلاطینوس ان تصورات کو قوائے عاملہ یا ارواح بھی کہتا ہے۔ تصورات الگ الگ ہونے کے باوجود ایک دوسرے سے خارج نہیں ہیں اور عالم عقلی کی وحدت میں متحد ہیں۔ عالم تصورات حسنِ ازلی کا عالم بھی ہے اور ہر شئے کا حسن اس حسنِ ازلی کا عکس ہے۔

عقل کل کے کمال سے یہ لازم آتا ہے کہ اس سے ضرور کچھ پیدا ہو۔ روح اس کی پیداوار ہے جو فوق الحس عالم سے تعلق رکھتی ہے۔ تصورات اس کے اندر پائے جاتے ہیں اور وہ ایک عدد اور تصور ہے۔ عقل کل کا مظہر ہونے کی حیثیت سے وہ حیات اور عمل ہے اور اس کی زندگی سرمدی ہے۔ روح دو عالموں کی سرحد پر واقع ہے۔ وہ خود ناقابل تقسیم اور غیر مادی ہے لیکن تقسیم پذیر اور مادی عالم کی جانب اس کا میلان پایا جاتا ہے۔ وہ اپنی فطرت کے مطابق اس عالم پر نگہبان ہے اور عقل کل اور عالم مادی کے درمیان ایک واسطہ ہے۔ اس لیے وہ اپنی ماہیت میں عقلِ کل کی طرح یکساں نہیں۔ روحِ اول یا روحِ عالم محض اپنی فطرت ہی کے لحاظ سے مادی دنیا سے خارج نہیں وہ اس دنیا پر براہِ راست کوئی عمل بھی نہیں کرتی۔ فلاطینوس اگرچہ شعورِ ذات کو اس کی طرف منسوب کرتا ہے لیکن ادراک حافظہ اور تفکر کو اس کے شایانِ شان نہیں سمجھتا۔ اس پہلی روح سے ایک دوسری روح شعاع کی طرح برآمد ہوتی ہے۔ اس دوسری روح کو فلاطینوس فطرت کہتا ہے۔ روح عالم جسم عالم کے ساتھ اسی طرح وابستہ ہے جس طرح ہماری روح ہمارے جسم کے ساتھ وابستہ ہے ان میں سے ہر روح کے اندر متعدد ارواح پائی جاتی ہیں جو انھیں سے پیدا ہوئی ہیں اور جو اصلاً ان سے متحد ہیں۔ یہ جزئی روحیں فوق الحس عالم کے ادنیٰ ترین حدود پر رہتی ہیں۔ جب الٰہی قوت ان سے بھی نیچے اترتی ہے

تو مادے کا ظہور ہوتا ہے جو اس کا ناقص ترین مظہر ہے۔

۹۷۔ مظہری عالم کی نسبت فلاطینوس کی تعلیم

عالم مظاہر کی نسبت فلاطینوس ابتدائً افلاطون کی تعلیم سے موافقت کرتا ہے۔ فوق الحس عالم کے مقابلے میں عالم احساس ایک تقسیم پذیر اور تغیر پذیر عالم ہے۔ یہ عالم زمان و مکان کے اضافات سے وابستہ اور فطری جبر کے ماتحت ہے۔ اس لیے اس کی حقیقت اصلی نہیں۔ ایسے عالم کا مآخذ مادہ ہی ہو سکتا ہے جو تمام تکون اور تغیر کا محل ہے۔ فلاطینوس بھی اس کو ویسا ہی سمجھتا ہے جیسا کہ افلاطون اور ارسطو سمجھتے تھے وہ بے صورت اور بے تحدید ہے وہ فقط سایۂ وجود یا امکانِ وجود ہے جس کو فقدانِ وجود بھی کہہ سکتے ہیں لیکن فلاطینوس اس بارے میں افلاطون سے ایک قدم اور آگے اٹھاتا ہے اور اس کو شر قرار دیتا ہے۔ عالم مادی کے اندر جس قدر شر ہے اور روح کے اندر جسقدر بدی ہے وہ اسی سے پیدا ہوتی ہے لیکن اس کا ہونا لازمی ہے۔ لا انتہا بعد پر نور ضرور ظلمت میں تبدیل ہو جائے گا اور روح مادہ بن جائے گی۔ روح کے لیے لازمی ہے کہ وہ مادہ کو اپنا محل بنائے چونکہ روح اپنے سے ادنیٰ ہستی کو بناتی اور مستنیر کرتی ہے اس لیے اس ادنیٰ کے ساتھ اس کا تعلق ہوتا ہے۔ روح فوق الحس عالم کو مادے کی جانب منتقل کرتی ہے جو اس کو یکے بعد دیگرے بتدریج قبول کرتا ہے اس سے وقت پیدا ہوتا ہے جو اس کی زندگی اور عالم کی زندگی کی عام صورت ہے با ایں ہمہ روح کی فعلیت ارادہ نہیں بلکہ ایک غیر شعوری تخلیق ہے جو اس کی فطرت کا ایک لازمی نتیجہ ہے۔ اسی لیے ارسطو کی طرح فلاطینوس کا بھی یہی خیال ہے کہ عالم کا کوئی آغاز اور انجام نہیں لیکن رواقیین کی پیروی میں وہ یہ بھی فرض کرتا ہے کہ عالم بار بار فنا ہو کر ایک ہی قسم کی حالت کی طرف بار بار عود کرتا ہے۔ یہ فعلیت اگرچہ لازمی ہے لیکن اس کی وجہ سے روح مادے میں ڈوبتی جاتی ہے۔ لہٰذا روح کے لیے یہ ایک زوال ہے۔

فلاطینوس مادی عالم کو حقیقی عالم کا سایہ قرار دیتا ہے چونکہ روح اسکو پیدا کرتی اور اپنے خواص کو اس میں ظاہر کرتی ہے اس لیے عالم میں تمام اشیاء اعداد اور تخلیقی تصورات کے لحاظ سے مرتب ہیں جو اشیاء کی فطرت ہیں۔ عالم مادی میں جتنا حسن و کمال ممکن ہوسکتا تھا اتنا پایا جاتا ہے۔ عرفائے مسیحی (Gnostics) فطرت کو نظرِ تحقیر سے دیکھتے تھے فلاطینوس خالص یونانی اندازِ احساس سے اس بارے میں ان کی تردید کرتا ہے۔ وہ دنیا کے تفصیلی معاملات میں دیوتاؤں کی ایسی مربیانہ مداخلت کا قایل نہیں جو حصول مقاصد اور ارادوں سے تعلق رکھتی ہو اور اس کے فلسفے کے مطابق ربوبیت کا جو تخیل ہے وہ یہ ہے کہ ادنے فطری طور پر اعلیٰ سے فیض یاب ہوتا ہے لیکن افلاطونی اور رواقی دینیات کے سلسلے میں وہ نفس ربوبیت سے انکار نہیں کرتا۔ ربوبیت کے دعوے کو وہ کامیابی سے پیش کرسکتا تھا کیونکہ اختیار اور آئندہ زندگی کی جزا و سزا کی نسبت اس کے خیالات اس قسم کے تھے کہ ان کی وجہ سے وہ ایسے شرور و نقائص کی توجیہ کرسکتا تھا جن کے متعلق رواقیین کو بہت دقت ہوتی تھی۔ تمام اشیاء کے متحد الاحساس ہونے کے بارے میں بھی فلاطینوس رواقی تعلیم کو قبول کرتا ہے اگرچہ فرق یہ ہے کہ رواقی اس سے علت و معلول کا فطری تعلق مراد لیتے تھے لیکن فلاطینوس کا یہ خیال تھا کہ اشیاء بے انتہا فاصلے پر بھی ایک دوسری سے متاثر ہوتی ہیں کیونکہ تمام عالم کی جان ایک ہی ہے۔ اس لیے ایک جزپر جو اثر ہوتا ہے وہ تمام دیگر اجزا کو بھی محسوس ہوتا ہے۔

کائنات میں آسمان وہ ہے جس کے اندر روح کل اوّل نزول میں داخل ہوتی ہے اسی لیے وہ خالص ترین اور اشرف ترین روح کا مقام ہے۔ آسمان کے بعد ستاروں کا درجہ ہے جن کو فلاطینوس مرئی دیوتا قرار دیتا ہے۔ ستارے تغیر اور ہستی زمانی سے ماورے ہیں اس لیے تحتانی عالم کی نسبت ان کے اندر کوئی شعور یا متلوّن

ارادہ یا حافظہ نہیں ہے دنیا پر ان کو اثر اس فطری لزوم کا نتیجہ ہے جس کا تعلق اجزائے کائنات کے کلی ربط سے ہے۔ فلاطینوس اس علم نجوم کی بیّن طور پر تردید کرتا ہے جس کی بنا یہ ہے کہ ستارے اپنے متلوّن ارادوں سے عالم میں ردوبدل کرتے رہتے ہیں۔ اس کے نزدیک نجومی پیش گوئی میں مستقبل کا علم فقط فطری روابطِ اشیاء کی بنا پر ہو سکتا ہے۔ زمین اور ستاروں کے مابین جو فضا ہے وہ جنات کا مسکن ہے۔ ان ہستیوں کی نسبت فلاطینوس اپنی جماعت کا ہم نوا ہے اگرچہ عشقِ کلی کی نسبت اپنا نظریہ پیش کرتے ہوئے وہ اس مخلوق کو نفسیاتی انداز میں بھی پیش کرتا ہے۔ ارضی ہستیوں میں سے فلاطینوس انسان کے ساتھ خاص طور پر بحث کرتا ہے لیکن اسکی انسیات کے اساسیات زیادہ تر افلاطونی ہی ہیں لیکن وہ افلاطون کے مقابلے میں زیادہ تفصیل اور زیادہ ادعا کے ساتھ فوق الحس عالم میں روح کی زندگی کو بیان کرتا ہے۔ دیوتاؤں کی روحوں کی طرح انسان کی روح بھی اس عالم میں زمان و تغیر سے ماورا تھی لیکن اس کے اندر نہ شعورِ ذات تھا نہ تفکر نہ حافظہ، لیکن اس کو عقلِ کل اور جوہرِ حقیقت کا براہِ راست وجدان تھا۔ روح کا جسم کے اندر آنا ایک فطری لزوم تھا لیکن یہ روح کا جرم بھی ہے کیونکہ اس کے اندر یہ ذاتی محرک موجود تھا کہ وہ اپنی فطرت کے مطابق جسم اختیار کرے۔ انسان کا امتیازی جوہر اس کی بلند روحانی فطرت ہے لیکن جسم کے ساتھ تعلق پیدا کر لینے کی وجہ سے اس کے ساتھ ایک ادنےٰ روح یا ایک نفسِ ثانی بھی وابستہ ہو گیا۔ اس ادنےٰ روح کا اعلیٰ روح کے ساتھ بھی تعلق ہے اور جسم کے ساتھ بھی۔ ارسطو کی طرح وہ روح کا تعلق جسم کے ساتھ اسی قسم کا سمجھتا ہے جیسا کہ قوتِ عاملہ کا تعلق اپنے آلۂ عمل سے ہوتا ہے روح کی جذباتی محسوساتی اور فعلی کیفیات کو وہ کچھ جسم کے اندر سمجھتا ہے اور کچھ روح کے ادنےٰ اور اعلیٰ حصوں میں، لیکن اعلیٰ روح فقط ان کا ادراک کرتی ہے۔ وہ رواقی جبریت اور دیگر تمام اقسامِ جبریت کے خلاف اختیار کی

پر زور حمایت کرتا ہے لیکن اس حمایت کی بنیاد کچھ زیادہ گہری نہیں ہے کیونکہ وہ اس کے ساتھ ہی بالتکرار یہ دعوائے بھی پیش کرتا ہے کہ شر غیر ارادی ہے۔ اختیار کو الٰہی مشیت کے ساتھ وہ یہ کہہ کر ملاتا ہے کہ نیکی آزاد ہے لیکن نیک افعال روابطِ عالم میں جکڑے ہوئے ہیں۔ بقائے روح کی نسبت فلاطینوس افلاطونی دلائل کو دہراتا ہے لیکن اس خیال کے ساتھ یہ دلائل کمزور پڑ جاتے ہیں کہ فوق الحس عالم میں روحیں اپنی ارضی زندگی کو یاد نہیں رکھ سکتیں۔ روحوں کے اواگون میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ بناتات کے اجسام میں داخل ہو جائیں۔ جزا وسزا کے قانون کو وہ نہایت باریک تفصیلات تک پھیلا دیتا ہے۔

۹۸۔ فوق الحس عالم کیطرف صعود کی تعلیم

چونکہ روح اپنی ماہیت کے لحاظ سے ایک اعلیٰ عالم سے تعلق رکھتی ہے اس لیے اس کا بلند ترین مقصد یہی ہو سکتا ہے کہ وہ محسوسات کے تمام میلانات سے آزاد ہو کر فقط عالم بالا میں زندگی بسر کرنے کی کوشش کرے۔ فلاطینوس کے نزدیک حقیقی خوشی یا سعادت فقط کامل زندگی سے حاصل ہو سکتی ہے اور یہ کامل زندگی عقل یا تفکر پر مشتمل ہے۔ وہ رواقیین سے بھی زیادہ پر زور طریقے سے یہ دعویٰ پیش کرتا ہے کہ سعادت خارجی اسباب سے بالکل آزاد ہے۔ اس کے لیے شرط مقدم یہ ہے کہ انسان جسم اور تمام جسمانی خواہشات سے پورے طور پر پاک ہو جائے اس طرح سے روح خارجی عناصر کی قیود سے آزاد ہو کر پوری طرح اپنے اصلی مقصد کی طرف متوجہ ہو سکے گی۔ تمام فضائل جذبات سے آزادی پر مشتمل ہیں۔ لیکن باوجود اس زہد و ریاضت کے جس کی وہ خود بھی مشق کرتا اور دوسروں کو بھی تلقین کرتا تھا وہ ہر جگہ اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ محسوسات سے آزادی فقط محسوسات کو ترک کر کے حاصل

ہو سکتی ہے عشق پر بحث کرتے ہوئے وہ افلاطون کے ساتھ اتفاق کرتا ہے کہ حسنِ محسوس بھی فوق الحس عالم کی طرف لے جا سکتا ہے۔ لیکن اس کی اخلاقیات میں یہ خیال ہر جگہ غالب ہے کہ جسم کا تعلق روح کے لیے باعثِ شر ہے اور جو فعل جس قدر عالمِ محسوس سے بے تعلق ہے اسی قدر وہ بلند درجے کا ہے۔ عملی اور سیاسی کام ناگزیر ہے اور ایک نیک آدمی اُن سے کنارہ کشی اختیار نہیں کریگا لیکن اس میں خرابی یہ ہے کہ انسان خارجی دنیا میں بہت الجھ جاتا ہے اور ماسوا کا محتاج ہو جاتا ہے۔ اخلاقی اور سیاسی فضائل عقلی فضائل کے مقابلے میں بہت ناقص ہیں اگرچہ عقلی فضائل کے بھی بہت سے مدارج ہیں۔ حسی ادراک میں صداقت کی فقط ہلکی سی جھلک دکھائی دیتی ہے فکرِ استاجی کا مرتبہ اس سے بلند تر ہے کیونکہ اس کا تعلق حقیقی تصورات اور جواہرِ اشیاء سے ہے لیکن روح کا ذاتی وجدان اس پر بھی فائق اور مقدم ہے کیونکہ اسی میں عقلِ کل کا وجدان بھی ہے۔ اس کے باوجود بھی یہ اعلیٰ ترین منزل نہیں ہے کیونکہ روح اور اس کے وجدان کی دوئی ابھی بھی باقی رہتی ہے۔ جب تک ہم فکر سے بالکل ماورا ہو کر غیر شعوری وجد اور وحدت کی حالت میں نہ پہنچ جائیں ہم نورِ الٰہی سے معمور نہیں ہوتے۔ روح کی حقیقی معراج ماورائے فکر وجود ہے۔ ایسی حالت میں ہم بلا واسطہ وجودِ حقیقی کے ساتھ ایک ہو جاتے ہیں اور تمام امتیاز ناپید ہو جاتا ہے۔ یہ کیفیت عارضی ہی ہو سکتی ہے۔ فلاطینوس اپنے ذاتی تجربے سے اس کیفیت سے واقف تھا اس کے پیشروؤں میں سے کسی نے نہ خدا کو ماورائے فکر قرار دیا اور نہ انسان سے یہ تقاضا کیا کہ وہ کسی ماورائے فکر کیفیت کو پیدا کرنے کی کوشش کرے۔ اس امر میں فقط فائلو کی مثال اس کے سامنے موجود تھی۔

اس روحانی معراج کے مقابلے میں فلاطینوس کے لیے مروجہ مذہب فقط ایک ثانوی حیثیت رکھ سکتا تھا اس نے قومی مذہب پر کوئی

معترضانہ تنقید نہیں کی۔ خدا کی ہستئ مطلق کے علاوہ اس کے نظام فلسفہ میں اور بلند ہستیاں بھی ہیں جو کچھ مرئی اور کچھ غیر مرئی دیوتا ہیں۔ عیسائیوں کی طرح جو لوگ ان کی مناسب تعظیم نہیں کرتے تھے فلاطینوس ان سے بہت ناراض ہوتا تھا وہ روایات اور دیومالا کے دیوتاؤں کی ایسی تاویل کرتا ہے کہ اس کا اطلاق اس کے نظام تعلیم کے دیوتاؤں پر ہو سکے لیکن اس بارے میں اس کے اندر رواقیین کا سا انہماک نہیں پایا جاتا۔ بتوں کی پوجا پیش گوئی دعا اور جادو وغیرہ کی عقلی توجیہ وہ تمام اشیاء کے باہمی تاثری ربط سے کرتا تھا۔ تمام خارجی اعمال کا اثر باطنی اعمال پر، اور ہر قسم کے میلان اور عدم میلان کو وہ انہیں تصورات کے تحت میں لاتا تھا۔ لیکن وہ اس کے ساتھ یہ عقیدہ قائم نہیں کر سکتا کہ دیوتاؤں کو ارضی حوادث کا علم ہوتا ہے یا وہ شخصی طور پر عالم کے کاروبار میں دخل دیتے ہیں۔ اگرچہ اس نے ایک ایسی بنیاد قائم کر دی جس پر اس کے تابعین قومی مذہب کی حمایت اور اس کی تنظیم کی تعمیر اٹھاتے رہے لیکن اس کی اپنی روش مقابلۃً آزادانہ تھی۔ اس کی اپنی طبیعت کا تقاضا ایک فلسفی کی باطنی عبادت سے پورا ہو جاتا ہے۔ فارفریوس کے بیان کے مطابق جب امیلیوس نے فلاطینوس کو مندر میں لے جانا چاہا تو اس نے کہا "دیوتاؤں کو چاہیے کہ میرے پاس آئیں، میرے لیے ان کے پاس جانا ضروری نہیں۔"

۹۹۔ فلاطینوس کی جماعت

فارفریوس (Porphyry)

فلاطینوس کے شاگردوں میں سے امیلیوس جس کا ابھی ذکر ہوا، اس تھوڑی سی معلومات کی بنا پر جو ہمیں اس کی نسبت حاصل ہے کچھ واضح خیالات کا مفکر معلوم نہیں ہوتا۔ وہ نیومنیوس کا ہم خیال اور اس کا مداح تھا۔ اس کے تلامذہ میں سے فارفریوس نہایت عالم شخص تھا۔ اس کا سنِ ولادت

۲۳۲ء ہے۔ اس نے پہلے لونگینوس سے اور پھر فلاطینوس سے تعلیم حاصل کی اس کی وفات ۳۰۱ء کے بعد غالباً روما میں واقع ہوئی۔ افلاطون کی تصانیف کے علاوہ اس نے بہت سی ارسطو کی کتابوں پر بھی شرحیں لکھیں اور خاصکر ارسطاطالیسی منطق کی طرف توجہ کی (اس کی مقولات کی تمہید اور اس موضوع پر بعض اور چھوٹی شرحیں اب تک ملتی ہیں)۔ ارسطو کا مطالعہ اور لونگینوس کا اثر اس کے تصورات اور بیانات میں وضاحت پیدا کرنے میں ضرور ممد ہوا ہوگا اس نے اپنا مقصد یہ قرار دیا کہ فلاطینوس کی تعلیم کو پیش کرے اور اس کے مطالب سمجھائے نہ یہ کہ اس کا امتحان کرے اور مرتب طور پر اس سے نتائج اخذ کرے۔ فلاطینوس کی تعلیم کا جو خاکا اس نے پیش کیا ہے اس میں وہ فلاطینوس کے تعیّنات کو برقرار رکھتے ہوئے عقل اور مادہ کے امتیاز پر بہت زور دیتا ہے عقل کل کے اندر وہ وجود، فکر اور حیات میں تمیز کرتا ہے لیکن امیلیوس کی طرح وہ ان کو تین الگ الگ ہستیاں نہیں بناتا۔ انسیات پر اس نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں۔ اس میں وہ روح کی وحدت کو اس کے افعال و قویٰ کی کثرت کے ساتھ متحد کرنے کی بہت کوشش کرتا ہے۔ تمام صورِ اشیاء روح کے اندر پائے جاتے ہیں۔ روح اپنے معروض کے مطابق صورت اختیار کر لیتی ہے اس لیے صحیح معنوں میں وہ روح کے مختلف حصوں کو فرض نہیں کر سکتا۔ اسی طرح انفرادی ارواح روحِ کلی میں پائی جاتی ہیں بغیر اس کے کہ روحِ کلی اُن میں منقسم ہو جائے۔ فارفریوس حیوانوں میں بھی عقل کو تسلیم کرتا ہے لیکن حیوانوں کے اجسام میں روحوں کے آواگون کا قائل نہیں۔ دوسری طرف وہ انسانی روحوں کے کسی فوق الانسانی عالم میں عروج کرنے کا بھی قائل نہیں۔ اس کے باوجود روح تزکیہ سے غیر عقلی قوتوں سے نجات حاصل کر سکتی ہے لیکن اس اعلیٰ حالت میں ارضی زندگی کی یاد اس کی خواہشات کے ساتھ محو ہو جائیگی۔ فارفریوس کے لیے فلسفے کا اصل مقصد روح کی نجات میں ممد ہونا ہے۔ تزکیۂ روح میں جسم سے آزادی حاصل کرنا نہایت مقدم ہے اس بات پر وہ فلاطینوس سے بھی زیادہ زور دیتا ہے۔ اس کے ہاں تزکیہ اگرچہ عملی فضائل سے بلند تر ہے

لیکن خالص عقلی فضیلت سے نیچے ہے۔ فلاطینوس سے بھی زیادہ یقین کے ساتھ وہ تزکیۂ روح کے لئے بعض ریاضتوں اور پرہیزوں کی تلقین کرتا ہے مثلاً گوشت خواری سے پرہیز کرنا جس پر اس نے الگ ایک رسالہ لکھا۔ تجرد اور لہو و لعب سے الگ رہنا محسوسات کے خلاف جنگ کرنے میں وہ مروجہ مذہب کی اعانت بہ نسبت فلاطینوس کے زیادہ ضروری خیال کرتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ عقائد و عبادات میں بہت سی باتیں تھیں جن کو وہ قبول نہیں کر سکتا تھا اور عقائد و اعمال کی پاکیزگی کو بہترین عبادت سمجھتا تھا اور فقط ایسی ہی عبادت کو دیوتاؤں کے شایانِ شان خیال کرتا تھا انیبو کے نام ایک نہایت دلچسپ خط میں وہ دیوتاؤں جنوں قربانیوں پیشگوئیوں اور نجوم کی نسبت مروجہ عقائد کے بارے میں وہ اس قسم کے شبہات ظاہر کرتا ہے کہ یہ معلوم ہونے لگتا ہے کہ وہ ان سب سے انکار کر رہا ہے لیکن درحقیقت مطلق انکار اس کا مقصد نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ہمیں فطری تدریج سے حقیقت اولیہ تک پہنچنا چاہیے یعنی جنات، مرئی دیوتا، روح اور عقلِ کل سے ہو کر عیسائیوں کے خلاف پندرہ دفتروں میں وہ اپنے قومی مذہب کی حمایت کرتا ہے اور اس بارے میں جنات کی نسبت تمام مروجہ توہمات سے بدلیتا ہے۔ ایکطرف تو اس کا یہ عقیدہ ہے کہ شریر جنات نے اس مذہب کو خراب کر دیا ہے۔ اس لیے قابل اعتراض چیزوں سے اس کو پاک کرنا اس کو اس کی اصلی صورت کی طرف لوٹانا ہے اور دوسری طرف وہ صنمیات کو فلسفیانہ حقائق کا تمثیلی بیان تصور کرتا ہے دیوتاؤں اور متبرک حیوانوں کی تصویروں کو محض علامات سمجھتا ہے اور پیشگوئی اس کے نزدیک فطری قوتوں کے اعمال کی توجیہ ہے لیکن جنات اور جانوروں کی روحیں بھی کام کرنے والی قوتیں ہیں جادو اور ... کا جواز اس کے ہاں یہ ہے کہ ان سے روح کی ادنیٰ قوتوں، جنوں اور فطرت پر عمل کر سکتے ہیں۔ خونی قربانیاں وغیرہ ایسی چیزیں جن کو فی نفسہٖ برا سمجھتا ہے ان کو بھی عبادت عامہ میں خبیث روحوں کو شکست دینے کے لیے جائز قرار دیتا ہے۔ لیکن فلسفی کا ذاتی مذہب ان سے آزاد ہے۔

۱۰۰۔ امبلیکوس اور اسکی جماعت

فار یو فریوس نے روایتی مذہب کے ساتھ فقط رعایت برتی تھی لیکن امبلیکوس کے ہاں وہ مرکزی حیثیت اختیار کر لیتا ہے اسی وجہ سے اس کے تلامذہ اور بعد کے جدید افلاطونیوں نے اس کو ایک دیوتا بنا دیا۔ وہ صرف شامی الاصل ہی نہیں تھا بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ عمر کا زیادہ حصہ بھی وہیں گذرا۔ اسی لیے اس کا فلسفہ مشرق سے بے حد متاثر ہوا۔ وہ افلاطون اور ارسطو کی کتابوں کا شارح، عالم اور کثیر التصانیف شخص تھا۔ بہت سی تصانیف کے اجزاء کے علاوہ اس کی پانچ کتابیں بھی ہم تک پہنچی ہیں وہ خالص فلسفی نہیں بلکہ ایک دینیاتی مفکر ہے۔ اس کی نظر غیر ناقدانہ ہے اور وہ اپنے فلسفے کو نہایت غیر واضح اور قریبی زمانے کے ماخذ سے اخذ کرتا ہے ارضی زندگی کے نقائص اور فطری جبر کا اس کے پاس یہی علاج ہے کہ دیوتاؤں سے مدد طلب کی جائے اس کے متخیلانہ فکر میں تصور کا ہر عنصر ایک الگ ہستی کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس کے عقیدے کو محض الوہیت کی تکثیر سے تسلی نہیں ہوتی۔ اس کا اصول یہ ہے کہ ہر وحدت اور اس کثرت کے درمیان جس کی طرف وہ منتقل ہوتی ہے ایک اور واسطی عنصر ہونا چاہیئے اس لیے وحدت اصلی کے علاوہ وہ ایک وحدت ثانوی کو فرض کرتا ہے جو اس کے اور کثرت کے مابین ہے فوق الارضی دیوتاؤں کے علاوہ ارضی دیوتا ہیں۔ آسمانی دیوتا بارہ ہیں جو چھتیس ہو جاتے ہیں اور پھر تین سو ساٹھ بن جاتے ہیں ان کے بعد جناّت، ملائکہ اور ابطال آتے ہیں قومی دیوتاؤں کو بھی وہ اسی وہمی نظام میں جگہ دیتا ہے۔ بتوں کی پوجا جھاڑ پھونک جادو پیش گوئی وغیرہ کی بھی وہ اسی قسم کی توجیہ کرتا ہے۔ اس متناقض خرافات میں وہ نہایت نامعقول چیزوں کو عقلی رنگ میں پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے ساتھ جدید فیثاغورثیوں کے انداز کا فلسفۂ اعداد بھی ہے جس کو وہ علمی ریاضیات کے مقابلے میں

زیادہ بیش قیمت سمجھتا ہے کونیات میں وہ اپنی تمام جماعت کی طرح قدم عالم کا قائل ہے لیکن فطرت اور تقدیر کا بیان اس کے ہاں زیادہ قابل غور ہے۔ اسکے نزدیک تقدیر نوع انسان پر ظلم کرتی ہے اور فقط دیوتاؤں کی مداخلت سے انسان اس سے نجات حاصل کر سکتا ہے۔ نفسیات میں فارفریوس سے بھی زیادہ نمایاں طور پر وہ روح کو تحت الانسان اور فوق الانسان ہستیوں کے درمیان رکھتا ہے۔ نیز اس عقیدے میں بھی وہ فارفریوس کا ہم خیال ہے کہ انسانوں کی روحیں جانوروں کے جسموں میں نہیں جا سکتیں اس عقیدے کی اسکے ہاں ایک وجہ یہ بھی کہ وہ حیوانوں کو عقل سے معرا سمجھتا تھا حالانکہ فارفریوس انکے اندر عقل کو تسلیم کرتا تھا فارفریوس نے فضائل کی چار قسمیں بیان کی تھیں، امبلیکوس نے ایک پانچویں فضیلت کا اضافہ کیا جسکو وہ پروہتوں کی فضیلت کہتا ہے اسی کی بدولت انسان حقیقت اولیہ تک ترقی کر سکتا ہے۔ اس کے ہاں بھی سب سے مقدم کام روح کا تزکیہ ہے اس کی وجہ سے انسان عالم محسوسات سے کنارہ کش ہو سکتا اور فطرت و تقدیر کی قید سے نکل سکتا ہے۔

امبلیکوس جس اندازِ فکر کا نمائندہ ہے وہ اس کے زمانے سے لے کر جدید افلاطونی جماعت پر غالب رہا۔ کتاب الاسرار میں جو اس کی طرف منسوب کیجاتی ہے اور جو بظاہر اس کے بلا واسطہ تلامذہ میں سے ایک کی تصنیف ہے، قربانیوں پیشگویوں اور جادو ٹونوں وغیرہ کی حمایت کی گئی ہے جس کی بنا یہ ہے کہ ہم فقط ادنیٰ کی مدد سے اعلیٰ کی طرف جا سکتے ہیں اور انسان اپنی حسی فطرت کی وجہ سے ان ادنیٰ واسطوں کو ترک نہیں کر سکتا۔ اس خیال کی حمایت بڑی خوبی اور کامیابی سے کی گئی ہے لیکن ساتھ ہی اس پر بھی زور دیا گیا ہے کہ فقط وحی الٰہی ہم کو خدا سے متحد ہونے کی تعلیم دے سکتی اور اس کے ذرائع بتا سکتی ہے۔ لہذا علماء دین کا مرتبہ جو اس وحی کے امین ہیں فلاسفہ سے بلند تر ہے۔ امبلیکوس کے تلامذہ میں سے معلوم ہوتا ہے کہ تھیوڈورس سب سے زیادہ اہمیت رکھتا تھا وہ فارفریوس کے درسوں میں بھی شریک رہا تھا۔ فوق الحس عالم کو تین حصوں میں تقسیم کرنے میں وہ پروکلس کا پیشرو معلوم ہوتا ہے عقل کل کے آگے چلکر تین پہلو

بن جاتے ہیں، وجود فکر اور زندگی۔ اس کے بعد تین روحیں آتی ہیں جن میں سے ادنیٰ ترین روح عالم یا تقدیر ہے اور فطرت اس کا جسم ہے۔ ان ہیئتوں کی نسبت اس کے تفصیلی بیانات بالکل طفلانہ معلوم ہوتے ہیں۔ ایمبلیکوس کے دوسرے دو شاگردوں ایڈیسیئس اور سوپاٹر کی نسبت ہم کو فقط اتنا علم ہے کہ ایڈیسیوس اس کے بعد اس کے مدرسے کا منتظم تھا اور سوپاٹر نے قسطنطین کے دربار میں بہت رسوخ حاصل کر لیا تھا لیکن بعد میں وہ قتل کر دیا گیا۔ جیولین کا تخت نشین ہونے کے بعد یونانی مذہب کو دوبارہ زندہ کرنے کی کوشش کرنا جدید افلاطونی فلسفے کے اثر کی وجہ سے تھا۔ اگر بہت جلد ۳۶۳ء میں یعنی دو ہی برس کے بعد جیولین کا انتقال نہ ہو جاتا تو بھی اس کی کوشش بارور نہ ہوتی۔ فلسفیانہ حیثیت سے جیولین کی تصنیف میں دیوتاؤں کی نسبت کوئی ایسی بات نہیں جس کو ایمبلیکوس کی تعلیم پر کوئی آزادانہ اضافہ قرار دے سکیں۔ عقیل و فہیم ہائپیشیہ (Hypatia) جو اسکندریہ کی افلاطونی جماعت کی صدر تھی، اور جس نے اس کو بہت ترقی دی ۴۱۵ء میں عیسائیوں کے تعصب کا شکار ہو گئی۔ اس کے شاگرد سینیسیوس کی کتاب سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ جدید افلاطونی تعلیم کو ایمبلیکوس کے انداز ہی میں پیش کرتی تھی۔

[illegible] اثینیائی جماعت

[illegible] افلاطونی حکمت کی آخری صورت ارسطو کے مطالعہ کی وجہ سے پیدا ہوئی [illegible] ہوئی [illegible] اگرچہ ایمبلیکوس کے بعد دینیات اور توہمات کے غلبے کی وجہ سے اس کی اہمیت کم ہو گئی تھی اب [illegible] جماعت [illegible] سے [illegible] یونانی دانش کے [illegible] ایک مطالعہ [illegible] تھا اور اس کی تمام [illegible] کام پر تھا۔ چوتھی صدی کے نصف آخر میں قسطنطنیہ [illegible] سے پوری طرح اپنے آپ کو افلاطون اور ارسطو کے مطالب سمجھانے کے لئے وقف کر دیا۔ اگرچہ اس کی سطحی انتخابیت کی

وجہ سے ہم اُسے جدید افلاطونیوں میں شمار نہیں کر سکتے لیکن افلاطون اور ارسطو کی تعلیمات کے باہم موافق ہونے کے بارے میں وہ اُن کا ہم عقیدہ تھا ارسطو کے مطالعہ کا خاص مرکز اتھینیا کا افلاطونی مدرسہ تھا۔ اس جماعت نے بھی ارسطو کی تعلیم کو ایمبلیکوس کی دینیات کے ساتھ ملا کر اس طرح پیش کیا جس کا گہرا نقش پانچویں اور چھٹی صدی کی جدید افلاطونیت پر نمایاں معلوم ہوتا ہے اور یہی نقش اُس عیسوی اور اسلامی فلسفے میں بھی نظر آتا ہے جو اس تعلیم میں سے پیدا ہوا پانچویں صدی کے آغاز کے قریب پلوٹارکس ایتھینیائی ہے جو نسٹوریوس کا بیٹا تھا اس نے بڑی عمر پا کر ۴۳۱ء میں وفات پائی وہ اس جماعت کا رہنما اور ایک مشہور معلم تھا۔ پلوٹارکس نہایت سرگرمی سے تحریروں اور تقریروں کے ذریعے سے افلاطون اور ارسطو کی تعلیمات کی شرح کرتا تھا اس کے فلسفیانہ خیالات جہاں تک ہمیں معلوم ہو سکتے ہیں اپنے جماعت کے حدود کے اندر اندر رہی ہیں۔ اس کی نفسیات افلاطون اور ارسطو ہی کی بنا پر ہے کہتے ہیں کہ اپنے باپ سے اُس نے بہت سی کرامتیں سیکھی تھیں اور جادو وغیرہ کا علم حاصل کیا تھا جس کی وہ اشاعت کرتا تھا اس کے شاگردوں میں سے ہیروکلیز کی تصانیف کا ہمیں کچھ علم ہے۔ وہ اولمپیوڈورس ارسطاطیسی کے زمانے میں اپنے شہر اسکندریہ میں فلسفہ کی تعلیم دیتا تھا۔ اس کی تصانیف سے یہ پایا جاتا ہے کہ اس کے افکار کی تعمیر زیادہ تر جدید افلاطونیت کی اساس پر قائم ہے لیکن مابعد الطبیعیاتی تفکر کی نسبت وہ اس تعلیم کو زیادہ اہم سمجھتا ہے جو عملاً مفید ہو سکے مثلاً اخلاقی اصول اور ربوبیت پر اعتقاد۔ اس کا شاگرد ہیروکلیس بھی اسی کے نقش قدم پر چلا۔ اس تفکر کو سیریانوس نے خاص سرگرمی سے ترقی دی جو پلوٹارک کا معاون کار اور جانشین تھا اور ہیروکلیز کا شاگرد اور ہم شہر تھا۔ یہ افلاطونی جس کی پروکلس اور بعد کے مصنفین نے بہت تعریف کی ہے ارسطو کے فلسفے کا بھی عالم اور شارح تھا۔ اس کے لئے افلاطون کے علاوہ، جسے وہ ارسطو سے بہت اونی مرتبہ دیتا ہے، جدید فیثاغورثی اور اورفی تصنیفات سند ہیں نیز وہ کلدانی بیانات

جن کو وحی و الہام خیال کیا جاتا تھا۔ اس کے تفکر کا محبوب موضوع دینیات ہے۔ علمی نقطۂ نظر سے اس کی تحقیق و بحث پروکلس کے مقابلے میں بہت کم درجے کی ہے۔ احد سے جس کا وجود بے اضداد ہے وہ فیثاغورثیوں کی طرح پہلے اکائی اور دوئی اخذ کرتا ہے جو اشیا کی عام ترین علتیں ہیں۔ نفس کے بارے میں وہ ایمبلیکوس کی طرح معقولی اور تعقلی میں تمیز کرتا ہے۔ صانع عالم کا مرتبہ اس سے اوپر ہے۔ تصورات صوَرِ اوّلیہ یا اعدادِ متحدہ کی صورت میں عالم معقول میں موجود تھے اس کے بعد صانع عالم کی عقل میں اُن کا ثانوی وجود ہوا۔ پروکلس کے بیان کے مطابق روح کی نسبت وہ کہتا تھا کہ کچھ وہ اپنے آپ میں رہتی ہے اور کچھ اپنے سے باہر اس کا ظہور ہوتا ہے اور کچھ وہ اپنی جانب رجعت کرتی ہے۔ یہ تمیز اس نے تمام اشیا کے بارے میں قائم نہیں کی۔ غیر مادی اجسام کی نسبت اس کا خیال تھا کہ اُن کا وجود دوسروں کے ساتھ ایک ہی مکان میں ہو سکتا ہے موت کے بعد بھی روحیں لطیف ایثری اجسام کے ساتھ وابستہ ہو کر باقی رہتی ہیں کچھ عرصے تک زندگی کی ادنیٰ قوتوں کے ساتھ اُن کا تعلق رہتا ہے لیکن غیر عقلی قوائے حیات میں سے اعلیٰ تر کے ساتھ اُن کا ربط دائمی ہے۔ دوسری باتوں میں اپنی جماعت کی روایات سے اس کا کوئی خاص اختلاف معلوم نہیں ہوتا۔

پلوٹارکوس اور سیریانوس کے تلامذہ میں سے پروکلس موخرالذکر کا جانشین تھا۔ وہ ۴۱۰ء میں قسطنطنیہ میں پیدا ہوا بیس برس کی عمر میں وہ اتھینیا آگیا اور وہیں ۴۸۵ء میں وفات پائی۔ اس کے مقابلے میں اسکا ہم درس ہرمیاس جو اسکندریہ میں تعلیم دیتا تھا، کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا۔ محنت علم منطق، تنظیم افکار اور تصنیف و تدریس کے لحاظ سے افلاطونیوں میں اس کو وہی ممتاز حیثیت حاصل ہے جو کرائیسپس کو رواقیوں میں ہے لیکن وہ متقشف تھا اور طلسم و کرامات کا بھی قائل تھا بڑی کثرت سے مذہبی ریاضتیں کرتا تھا اور اسے خیال تھا کہ اسے الہام بھی ہوتا ہے۔

اور فی اشعار اور کلدانی کہانت اور مذہب وتوہم کے تمام امور میں وہ اپنی جماعت کے ساتھ تھا۔ اس نے یہ کوشش کی کہ اپنے پیشروؤں کے تمام دینیاتی اور فلسفیانہ عقائد کو ایک نظام میں منسلک کر دے۔ یہ نظام اپنی صوری تکمیل اور علمی اساس کے فقدان کے لحاظ سے عیسائی اور اسلامی علم کلام کے نظامات کا یونانی نمونہ معلوم ہوتا ہے جس کے اندر کسی قسم کی آزادی فکر نہیں پائی جاتی۔ اس نظام کا عام قانون تثلیثی ارتقا ہے یعنی ہر چیز کی آفرینش اور ترقی کے تین مدارج ہیں۔ اول پیدا ہونے والی چیز اس کے مماثل ہوتی ہے جس سے وہ پیدا ہوئی ہے کیونکہ ایک چیز دوسری کو اسیطرح پیدا کر سکتی ہے کہ وہ اپنی ذات کو اس میں منتقل کرے لیکن پیدا شدہ چیز ماخوذ ہونے کے لحاظ سے ماخذ سے مختلف بھی ہوتی ہے پہلی صورت میں علت معلول میں پائی جاتی ہے اور معلول علت میں، دوسری صورت میں معلول علت سے خارج ہوتا ہے لیکن چونکہ معلول علت کے ساتھ وابستہ ہے اس لئے وہ باوجود انفصال کے علت کی طرف راجع رہتا ہے، ادنیٰ درجے میں اس کی نقل کرتا ہے اور اس سے متحد ہونا چاہتا ہے۔ تمام اشیا و حوادث اور تمام ارتقا میں اس سہ گونہ عمل کی تکرار ہوتی ہے۔ ہر آفریدہ میں آفرینندہ کا وجود بھی پایا جاتا ہے آفریدہ اس سے خارج بھی ہوتا ہے اور اس کی طرف راجع بھی۔ عالم میں جتنی چیزیں ہیں وہ سب اپنے ماخذ سے اسی عمل سے پیدا ہوئی ہیں۔ اس ارتقا کا ماخذِ اولیں وہ ذاتِ مطلق ہے جسے پروکلس، فلاطینوس کی طرح تمام علم و وجود سے ماورا، اکائی سے بھی بلند تر قرار دیتا ہے، وہ علت ہے بھی اور نہیں بھی، وجود اور عدم دونوں کا اطلاق اس پر نہیں ہو سکتا۔ اس ذاتِ مطلق اور عالم معقولات کے درمیان وہ امبلیکوس کی طرح ایک اور واسطہ قائم کر دیتا ہے ان کو وہ احادِ مطلقہ کہتا ہے اور ان کو اعلیٰ ترین دیوتا بھی قرار دیتا ہے اور ایسے شخصی صفات کو ان کی طرف منسوب کرتا ہے جو ان کی ماہیت مجردہ سے بہت بعید ہیں۔ اس کے بعد نفسِ کل کا مقام ہے جس کے اندر پروکلس کے

نزدیک تین عوالم ہیں۔ پہلے عالم کا خاصہ وجود ہے دوسرے کا حیات تیسرے کا فکر۔ روح کے اندر تین جزئی ارواح ہیں الٰہی، دیوی اور انسانی۔ اس کے کونیاتی تصورات افلاطینوس کے نظریات کے موافق ہیں سوائے اس کے کہ وہ مکان کو ایک جسم قرار دیتا ہے جو لطیف ترین نور پر مشتمل ہے۔ فلاطینوس کی طرح عالم کے شر کی توجیہ کے لئے وہ ربوبیت کی حمایت کرتا ہے۔ روح کے ماضی اور مستقبل کی نسبت بھی وہ فلاطینوس اور سیریانوس کا ہم خیال ہے۔ اسکی نفسیات افلاطونی اور ارسطاطالیسی عناصر کا مرکب ہے لیکن انسانی روح کے اندر الٰہی عنصر یا عنصرِ وحدت کو عقل سے الگ قرار دے کر وہ ملکات روح میں اضافہ کر دیتا ہے الوہیت کا عنصر دوسروں سے بلند تر ہے اور الٰہی علم فقط اسی کے ذریعے سے حاصل ہو سکتا ہے اس کی اخلاقیات یہ ہے کہ فضائل کی پانچ قسموں میں سے ترقی کرتے ہوئے انسان فوق الحس عالم کی طرف عروج کرے۔ خدا کے ساتھ ایک ہو جانا انتہائی معراج ہے۔ اگرچہ اُس کا پختہ عقیدہ ہے کہ تمام اعلیٰ علم فقط خدا کے نور سے حاصل ہو سکتا ہے اور ایمان ہی سے انسان خدا کے ساتھ متحد ہو سکتا ہے لیکن وہ ان تمام مذہبی طریقوں کو بھی ترک نہیں کرنا چاہتا جن کو جدید افلاطونی جماعت نہایت بیش بہا تصور کرتی تھی اور جن کے کار آمد ہونے کا، بر بنائے روایات پروکلس بھی قائل تھا وہمیات اور دیومالا کی تاویلات بھی وہ اسی انداز سے کرتا ہے۔

جدید افلاطونی تعلیم نے پروکلس کے ہاتھوں میں وہ آخری صورت اختیار کی جس میں وہ زمانۂ مابعد میں منتقل ہوئی اس جماعت کے بعض سربر آوردہ نمائندے بعد میں بھی پیدا ہوئے لیکن علمی قوت اور اثر کے لحاظ سے کوئی اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ اس کا شاگرد امونیوس، ہرمیاس کا بیٹا بہت عرصے تک اسکندریہ میں تعلیم دیتا رہا اور اس نے بڑی شہرت حاصل کی وہ افلاطونی نیز ارسطاطالیسی تصانیف کا بہت اچھا شارح تھا اور ریاضیات میں بڑی مہارت رکھتا تھا لیکن اس کے اندر کوئی ایسے افکار نہیں ملتے جو خود اس کی طبیعت کا نتیجہ ہوں اسکلی پیوڈوٹس جس کی سمپلیسیوس، پروکلس کا بہترین شاگرد دکھتا ہے

ایک مشہور ریاضی داں اور طبیعی تھا اس کا اندازِ فکر بالکل بے لطف ہے اور وہ کشف و کرامات اور اس قسم کی چیزوں کی طرف بہت مائل ہے۔ مارینوس جو پروکلس کا سوانح نگار اور نظامتِ مدرسہ میں اس کا جانشین تھا، کوئی خاص نمایاں حیثیت نہیں رکھتا۔ ڈیماسکوس نے بہت کوشش کی کہ کسی طرح اس کی توجیہ کر سکے کہ ذاتِ مطلق سے باقی وجود کس طرح نکلتا ہے آخر میں اس کو یہ اقبال کرنا پڑا کہ درحقیقت ادنیٰ کو اعلیٰ سے اخذ نہیں کر سکتے بلکہ اس پر مجبور ہوتے ہیں کہ وجود واحد اور یکساں ہے۔ سمپلیسیوس جدید افلاطونیوں کے آخری غیر عیسوی قرن سے ہے وہ امیونیوس اور ڈیماسکوس کا شاگرد تھا۔ ارسطو کی اکثر کتابوں پر اس کی شرحیں بہت بیش بہا ہیں۔ وہ نہ صرف مصنف کے علم بلکہ صفائے فکر کی شہادت دیتی ہیں لیکن وہ جدید افلاطونی روایات کے حدود سے باہر قدم نہیں رکھتا۔ رومائی عیسوی شاہنشاہیت میں فاتح کلیسا کے مقابلے میں فلسفہ زیادہ دیر تک اپنی آزادی قائم نہیں رکھ سکتا تھا ۵۲۹ء میں جسٹینین نے بذریعہ فرمان اثینا میں فلسفے کی تعلیم کو ممنوع قرار دیا۔ مدرسۂ افلاطونی کی جائداد ضبط کرلی گئی۔ ڈیماسکوس چھ اور ساتھیوں کے ساتھ جن میں سمپلیسیوس بھی تھا ہجرت کر کے ایران چلا گیا لیکن وہاں حالات کو توقع کے خلاف پاکر جلد واپس آگیا چھٹی صدی کے وسط کے بعد کوئی ایسا افلاطونی نظر نہیں آتا جو کلیسا سے خارج ہو۔ اولمپیوڈورس نے علویات پر اپنی شرح ۵۶۴ء کے بعد لکھی۔

معلوم ہوتا ہے کہ مملکتِ روما کے نصف غربی میں جدید افلاطونیت کی اشاعت مقابلتہً اس سادہ اور خالص صورت میں ہوئی جس میں اس کو فلاطینوس اور فرفوریوس نے پیش کیا تھا۔ ماریوس وکٹورینوس کے ترجموں اور اس کی منطقی کتابوں میں بھی شاید اس کے کچھ نشانات ملتے ہیں (۳۵۰ء کے قریب) اسی طرح ویگلنٹیوس، پریٹکسٹاٹوس، البینوس اور کاپلا کی ہمہ گیر تصانیف میں بھی اس کا کچھ پتہ چلتا ہے۔ لیکن آگسٹین (۳۵۴ء-۴۳۰ء) اور دو افلاطونیوں ماکروبیوس اور کالسیڈیوس میں اس کا اثر زیادہ نمایاں ہے۔

قدیم فلسفے کا آخری نمائندہ شریف الطبع بیتھیس ہے۔ اس کا سن پیدایش سنہ ۴۸۰ء کے قریب ہے۔ وہ تھیوڈورک کے حکم سے سنہ ۵۲۵ء میں قتل کر دیا گیا۔ اگرچہ وہ بظاہر کلیسا سے تعلق رکھتا تھا لیکن اس کا اصلی مذہب فلسفہ تھا۔ اس میں وہ افلاطون اور ارسطو کا پیرو ہے جن کی تعلیم اس کے نزدیک باہم بالکل موافق ہے۔ اس کی فلاطونیت میں جدید افلاطونی رنگ پایا جاتا ہے لیکن اس کی فلسفیانہ "تسکین" (Consolation) میں رواقی اخلاق کا اثر بالکل ظاہر ہے۔

تمت بالخیر

صحت نامہ

مختصر تاریخ فلسفۂ یونان

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
1	2	3	4
30	14	کوئنات	کونیات
56	5	ہیراقلیتبوس	ہیراقلیتوس
68	16	لگاپا	لگایا
73	24	وگوں	لوگوں
80	7	ہیں یہ اپنا یہ	ہیں اپنا یہ
84	9	ا۔ سقراط	I سقراط
91	22	مخالفت	مخالف
132	9	نینکی	نیکی
137	1	یونا نی	یونانی
"	4	منسوخ کرنی کی	منسوخ کرنے کی
138	20	ریاضبات	ریاضیات
164	21	میدارسے	میداءسے
167	1	خاص صلرکر	خاص کر
196	21	رداقی	رواقی
198	22	اضامی	اضافی
201	9	ایتھر	اثیر
205	4	رواقیین نے	رواقیین کے
218	25	نیک و بدہ معیار	نیک و بد کا معیار
241	4	معبدل	معبدوں
"	23	اس کے اند	اسکے اندر
250	18	59 —	89 —
255	24	چوتھی صد	چوتھی صدی
256	15	سسر	سسرو
274	24	ازادہ	ارادہ
283	21	(Porphyry)	(Porphyrios)
291	17	حیزیں	چیزیں